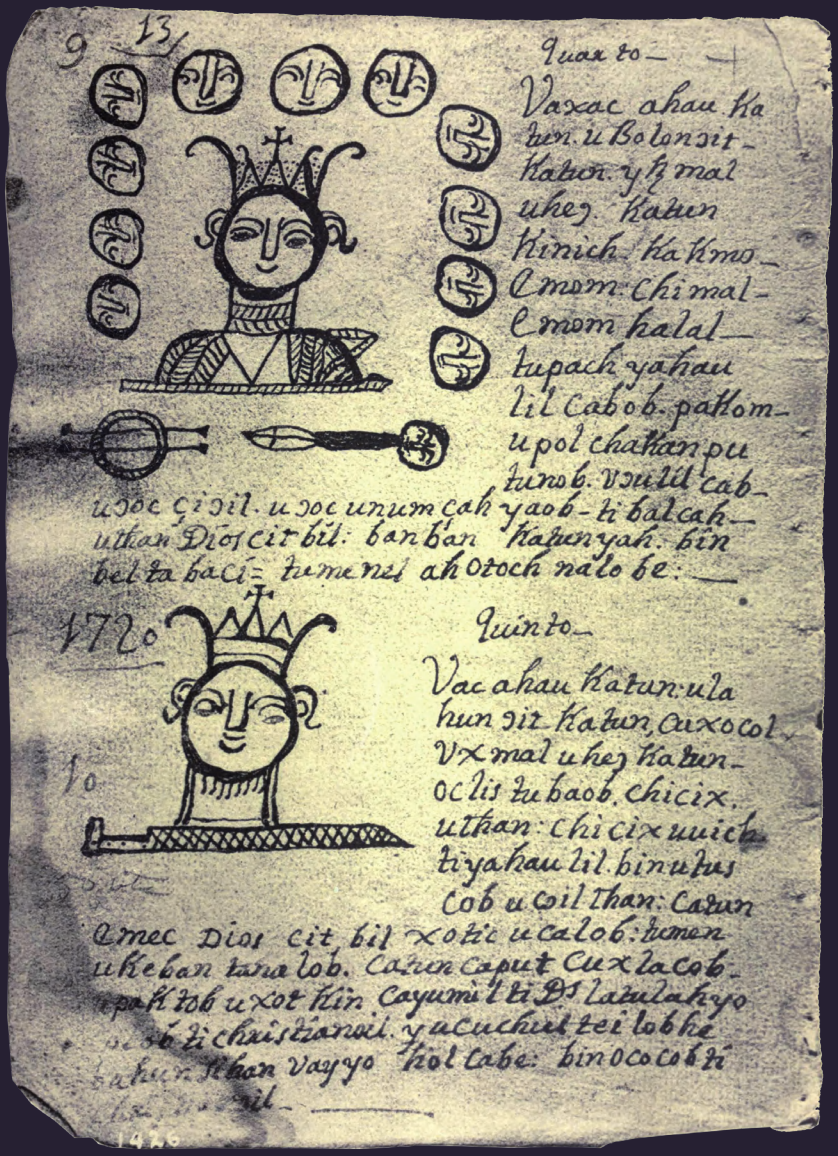
Israel León O'Farrill



REY KANEK

Historia y mito en la construcción de la identidad maya itza'

Israel León O'Farrill

Doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, maestro en Historia de México por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo y Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Intercontinental. Se ha dedicado al estudio de la historia de las comunidades mayas yucatecas e itzaes, con un énfasis en la construcción de identidades y de su expresión simbólica vista desde la semiótica de la cultura. Es profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Rey Kanek

Historia y mito en la construcción de la identidad maya itza'

Rey Kanek.
Historia y mito en la construcción
de la identidad maya itza'

Primera edición, diciembre 2020

DR © Israel León O'Farrill, por el texto

DR © Ediciones del Lirio, S.A. de C.V.
Azucenas 10, Col. San Juan Xalpa,
Del. Iztapalapa, C.P. 09850, Ciudad de México
<www.edicionesdellirio.com.mx>

Corrector de estilo: *Mario Alberto Medrano*
Diseño editorial y forros: *Patricia Reyes*
Imagen de portada: *8 Ahau Katún en el Chilam Balam de Chumayel / imagen descargada de Internet Archive del Chilam Balam que se encuentra en la Universidad de Pensilvania.*

ISBN:978-607-8785-09-4

Impreso en México / *Printed in Mexico.*

Rey Kanek

Historia y mito en la construcción de la identidad maya itza'

Israel León O'Farrill

ediciones del lirio

Cuarto: 1700
El Ocho Ahau Katún es el noveno Katún. Itzmal es el asiento del Katún. ¡Kinich Kakmó! [Guacamaya-de-fuego-de-rostro-solar]. Bajarán escudos, bajarán flechas [sobre Cha-kanputun], en pos de los Reyes de la tierra. Y plantarán la "cabeza" de las comarcas de la llanura, y será la Señora de la Tierra.
Será el fin de la opresión y de las desdichas de todos. Es la palabra de Dios. Muchas guerras serán hechas por sus moradores.
Chilam Balam de Chumayel.
Libro del Vaticinio de los 13 Katunes (2006:172-173).

"Yo, como yo... siempre... siempre fui terco, sí seguí hablando maya".
Testimonio maya itza' **(Lois y Vapnasrsky, 2010: 111).**

A mi Padre, Jorge Sergio (1945-2020)

"Lo dicho y lo no dicho queda en la memoria, indeleble, como huellas de tiempo, como cenizas que fueron vida… en la sonrisa amable y en la imagen de plata… en la palabra escuchada y los gestos prodigados… en los abrazos dados y adivinados… en la voz potente y franca… pero siempre, ineludiblemente, impregnados en la memoria".

Introducción

No hace mucho, en una rica e intensa discusión sobre la investigación origen de este libro con un grupo de mayistas maestros míos, uno de ellos me lanzó una pregunta lapidaria, capciosa, que buscaba, indudablemente, remover los cimientos del trabajo que realizaba. Más o menos así decía: "Todo eso que dices se da en el ámbito simbólico de la cultura, ¿pero sucede en la vida real?". Por supuesto que lo miré con azoro y contesté de inmediato que sí, pues todo aquello que se construye en el ámbito simbólico de la cultura afecta de manera importante al mundo de lo tangible. Gracias a lo simbólico, se han desarrollado revoluciones, se han apuntalado grupos en el poder y se han construido personajes, líderes o ídolos. Gracias a lo simbólico, medraron ciudades inmensas y sus líderes pudieron convencer a sus sociedades para construir estructuras no sólo para la administración de lo público, sino también para el culto de multiplicidad de deidades; a través de ello, fueron convencidos para realizar conquistas, hacer la guerra a los vecinos, defender el terruño o simplemente aceptar prácticas religiosas, como el sacrificio humano, sin que hubiera la menor duda de su necesidad para el equilibrio del cosmos. Todo esto, al amparo del tiempo, que no es más que otra construcción simbólica. Considero, por tanto, fundamental la comprensión de lo simbólico para advertir el devenir histórico de los pueblos.

Este libro pertenece a una investigación mayor que realicé para el doctorado en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México intitulada "Análisis de la Conquista del Petén Itzá y la Rebelión de Cisteil: hacia la comprensión de un continuum cultural de la resistencia

maya colonial". En ella, di cuenta de la forma en que Kanek[1] como símbolo se convirtió en vehículo para la continuidad de la cultura y poco a poco representó el discurso de resistencia maya en la región petenera y en la de la Península de Yucatán. Yendo desde las primeras manifestaciones del símbolo Kanek en la región petenera en el Clásico, pasando por la conquista de la región en 1697, transmitido a la península de Yucatán vía Jacinto Uc, que adopta el nombre "Re Jacinto de los Santos Chichán Moctezuma Canek" para encabezar la lucha en contra de las autoridades coloniales desde el pequeño poblado de Kisteil en 1761, siguiendo con su presencia en los inicios de la Guerra de Castas en la Península, hasta su reinterpretación en los movimientos sociales mayas yucatecos recientes y la construcción de identidades itzá y mestizas en la región petenera. La parte concerniente a la región maya yucateca de esa investigación se encuentra publicada en en el libro ¡Se han sublevado los indios! Canek, cambios y continuidades de un símbolo maya (2018). En esta, detallo la forma en que Jacinto lleva el nombre Kanek, como hemos comentado, para encabezar una rebelión en el pueblo de Kisteil, cerca de Sotuta y la antigua ciudad de Chichén Itzá en Yucatán, y cómo, a raíz de la fallida rebelión, su nombre queda profundamente ligado con la resistencia maya en Yucatán.

En este libro abordaré la presencia de Kanek desde ese origen prehispánico hasta su permanencia en el presente de la sociedad petenera, con un panorama un tanto distinto al del caso yucateco, pero con implicaciones igualmente interesantes.

---

1 Para el registro de las palabras en maya itza nos basaremos en el "Jiilt'an Maya Itza. Vocabulario Maya Itza'." (2001), elaborado por la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Sin embargo, cuando se trate de citas textuales obtenidas de documentos coloniales o textos posteriores, se respetará la grafía del original.

I

Construcción simbólica y social de la cultura

I.1. Continuum, símbolo y memoria

Yuri Lotman, semiólogo ruso que a finales del siglo XX desarrolló lo que hoy conocemos como la Semiótica de la Cultura en la Universidad de Tartu en Estonia, en un sugerente artículo denominado "Las leyes de la historia y la estructura del texto", publicado en el libro *El Universo de la Mente*[2] (1990), afirma que los historiadores no pueden ser testigos de los eventos que observan, sino que pueden leerlos a través de textos elaborados por aquellos contemporáneos a los eventos estudiados. En este sentido, asevera que es fundamental comprender la historia con otros enfoques interesantes:

> Como en el proceso de la historia del lenguaje, cualquier proceso dinámico que involucre a seres humanos, fluctúa entre el polo del cambio continuo lento, típico de aquellos procesos en donde la conciencia y la voluntad de la humanidad no tiene influencia y que son simplemente ignorados debido a que su periodicidad no es más larga que lo que dura una generación; y entre el polo de la conciencia de la actividad humana resultado de esfuerzos individuales de mente y voluntad. Ambos polos no pueden ser separados

2 Su título original es *Universe of the mind*. Las citas que vengan de este libro, y otros en inglés, serán traducciones propias. A su vez, acompañaré la versión orginial como nota.

> nuevamente tanto como no podemos separar el norte del sur. La oposición entre ellos, es una condición de su propia existencia (1990: 225-226)[3].

Lotman analiza en otras reflexiones los procesos de cambio en dos modalidades, la explosiva y la gradual, como vemos en la cita anterior. Para él, la cultura se encuentra en una tensión constante entre estas dos modalidades, pero considera que cuando se sucede la explosiva, "el movimiento de la historia ha de ser figurado no como una trayectoria, sino como un continuum que es potencialmente capaz de resolverse a sí mismo en cualquier número de variantes" (Lotman, 1990: 233). En esos puntos de tensión, tanto los sujetos como la cultura misma dejan de ser previsibles, aunque existirán lógicas detrás de lo que suceda a futuro, es decir, el accionar de la cultura y de los individuos estará de alguna manera predispuesto (o se podrá explicar, una vez analizado el fenómeno) a partir de la construcción misma de la cultura.

> Cualquier cosa que haga o en que participe la gente debe involucrar, hasta cierto punto, el proceso anónimo de la historia, pero también involucra el principio personal. La esencia misma de la relación entre el ser humano y la cultura asegura esto: la personalidad es lo mismo isomórfica al Universum y, al mismo tiempo, parte de este. Además, con independencia de que un elemento de historia pertenezca a cualquiera de ambas posibilidades de hipóstasis, en cualquier caso, no depende de la esencia inmanente de ese elemento, sino de la posición adopatada por el historiador describiéndola (1990: 226)[4].

---

3 "Like the history of language, any dynamic process involving human beings, fluctuates between the pole of continuous slow change, typical of processes on which the consciousness and will of humanity has no influence and which are often simply ignored because their periodicity is longer than that of one generation; and the pole of conscious human activity resulting from individual efforts of mind and will. The one pole can no more be detached from the other than north from south. The opposition between them is a condition for their existence" (Lotman, 1990: 225-226).

4 Whatever people do or participate in must to some extent involve the anonymous processes of history, but also involves the personal principle. The very essence of the human relationship to culture ensures this: the personality is both isomorphic to the Universum, and at the same time a part of it. Moreover whether an element of

Como se ve, tanto la cultura como los sujetos que pertenecen a ella se encuentran totalmente imbricados. Es comprensible que los sucesos históricos, sean graduales o explosivos, se expresen a partir de las características de la cultura misma; lo mismo sucede con los personajes que viven esos procesos, no importa el papel que jueguen en el momento, siempre se verán determinados por esa misma relación. En el caso que trato en este libro, los Kanek y los itzaes son producto de su propia cultura y su accionar se encuentra determinado por las lógicas de su estructuración cultural y simbólica.

Lotman explica el comportamiento simbólico de la cultura a través de un modelo sistémico, donde la unidad principal de la cultura es lo que él denomina la "semiosfera", en alusión al concepto de biosfera. Esto es que la cultura, como sistema, se encuentra delimitada en un espacio en el que se dan las razones simbólicas que permiten la semiosis y fuera de la cual no se puede comprender (1996: 11-25). Como explica Carlos Vidales, a cuento de la teoría lotmaniana: "De lo anterior se infiere que todo el espacio semiótico puede ser considerado como un mecanismo único en donde no resulta de mayor importancia un elemento aislado como tal, sino todo el 'gran sistema' denominado semiosfera, fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis. El paso de la mirada reconstructiva a la mirada sistémica es de suma importancia" (Vidales, 2010:80). De acuerdo con Lotman, los sistemas semióticos no funcionan de manera aislada, sino que se encuentran en un continuum que se ve garantizado por la existencia de la semiosfera (11). Por supuesto, tal sistema se encuentra relacionado con muchos otros que le rodean y que tienen sus propias lógicas simbólicas.

Los principales constituyentes de tal modelo son el núcleo, la periferia y la frontera. En el núcleo es donde existen los elementos simbólicos más importantes para la cultura, aquello que le dota de identidad y sentido. Esos elementos simbólicos, que no son importantes en el presente de la cultura, pueden ser enviados a la periferia para eventualmente transformarse y pue-

---

history belongs to either of the two possible hypostases in any given case depends not on that element's immanent essence, but on the position adopted by the historian describing it.

den regresar al núcleo en condiciones diferentes, pero con un significado muy similar al anterior. Estos elementos son fundamentales para comprender los ritmos al interior de la semiosfera. Sin embargo, la frontera es uno de los espacios trascendentales a considerar para el trabajo que nos ocupa en este libro, pues es ahí donde se verifican los intercambios simbólicos que dinamizan los procesos de cambio y resistencia de la cultura. Más adelante abordaremos el particular y lo modelaremos con el caso de los itzaes y su relación con la Colonia.

Si visualizamos a la cultura dentro de este sistema a nivel simbólico, vemos que opera en el devenir histórico una multiplicidad de factores. Es indudable que los individuos y las culturas a las que pertenecen viven de acuerdo con los códigos y estructuras construidas por ellos mismos en decursos de larga duración, considerando a López Austin (2012). En este sentido, comprendemos que se suma al tiempo de esta construcción el espacio mismo donde se produce el día a día de la propia cultura. Y, por si fuera poco, en especial para las culturas que trabajamos en este libro, se contemplan el espacio y el tiempo míticos. Se añaden a la concepción de la cultura, por tanto, mitos de origen, ciudades míticas y periplos sagrados que marcan el destino y la legitimidad de las comunidades en su lugar. Muchos de estos conceptos, relacionados con los itzaes, los encontramos registrados en los Libros de Chilam Balam, mismos que analizaremos más adelante al avanzar en el libro.

Finalmente, existe un concepto que las teorías históricas más tradicionales no contemplan, pero que para Lotman resulta un factor mucho más importante de lo que se ha considerado: el azar.

> La historia documentada de la humanidad ha durado algunos miles de años. Si el proceso histórico no hubiera tenido mecanismos de imprevisibilidad, es decir, si no hubiera involucrado el azar, –el azar, no meramente "el bordado en la superficie del lienzo de los factores constantes" (expresión de Febvre en su reseña de *La Méditeranée de Braudel et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*), sino el azar como mecanismo de funcionamiento importante– la historia habría sido redundante hace mucho tiempo y habríamos podido predecir su curso. Pero sabemos que esto no es así. Incluso cuando el papel

> del individuo sea insignificante y cuando el estado anterior del sistema sea suficientemente conocido (por ejemplo, en la historia de la economía durante los últimos tres siglos, en la historia de ciertos lenguajes, en la historia de las invenciones técnicas y costumbres vivas), el pronóstico es famoso no por sus éxitos, sino por sus brillantes errores. Y esto es aún más cierto en la historia de la creatividad humana que *l'histoire nouvelle* perdió junto con el culto a los grandes hombres (1990: 228)[5].

En efecto, el azar, como mecanismo de la formación histórica, ineludiblemente vinculado al presente, produce mucha mayor tensión en los procesos de cambio de los que habla Lotman. De hecho, vale decir que está ligado a esos momentos de incertidumbre cuando nuevas circunstancias se presentan a los sujetos y a las culturas. Lo previsible, acaso lo comprensible a la distancia desde nuestra postura como estudiosos de los procesos históricos a nivel simbólico, son las respuestas o las actitudes que una cultura habrá de asumir frente a la otra en momentos de encuentro, enfrentamiento e intercambio. Es quizá ahí en donde vemos el continuum del que hablamos pues, frente a los estímulos del exterior, la semiosfera habrá de encontrar la forma de adaptarse a las realidades que se presentan, pero atendiendo a aquellos aspectos que le interesa conservar para sobrevivir.

---

5 "The documented history of mankind has lasted some thousands of years. If the historical process had not had mechanisms of unpredictabil– ity, i.e. if it had not involved chance, – chance, not merely 'the embroidery on the surface of the canvas of the constant factors' (Febvre's expression in his review of Braudel's *La Meditéranée et le Monde méditerranéen à lépoque de Philippe II)* but chance as an important functioning mechanism – history would long since have been redundant, and we would have been able to predict its course. But we know that this is not so. Even when the role of the individual is negligible and when the preceding state of the system is sufficiently well known (for instance, in the history of economics over the last three centuries, in the history of certain languages, in the history of technical inventions and living customs) prognosis is famed not for its successes but for its brilliant mistakes. And this is still more true of the history of human creativity which *l'histoire nouvelle* lost along with the cult of great men".

Por supuesto, para nosotros que vemos los fenómenos históricos desde el presente, que observamos a las culturas el día de hoy desde su pasado, nos resulta natural su reconstrucción. Empero, para los sujetos que los viven, las cosas no parecen ser tan claras. En este libro, cuya organización va de lo diacrónico a lo sincrónico, es decir, de una línea de tiempo de larga duración a momentos específicos dentro de esa línea, pretendo mostrar las tensiones de las que hemos venido hablando y explicar la manera en que las diferentes culturas lidian con la vorágine simbólica que se les vino encima en cada momento. Veremos, también, cómo se va construyendo la identidad de estas culturas a través de tales procesos simbólicos.

Como parte final de este apartado, sumo a la ecuación tres conceptos que acompañan a la cultura a nivel simbólico: el símbolo, el texto y la memoria de la cultura. Para Lotman, "el símbolo, tanto en el plano de la expresión como en el del contenido, siempre es cierto texto, es decir, posee cierto significado único cerrado en sí mismo y una frontera nítidamente manifiesta que permite separarlo claramente del contexto semiótico circundante. Esta última circunstancia nos parece particularmente esencial para la capacidad a «ser un símbolo»" (1996: 102). Generalmente, como lo menciona Lotman, un símbolo alude a cierto contenido que se encuentra unido a otro contenido específico "por lo regular más valioso culturalmente" (102); sin embargo, al ubicarlo de cierta manera autónoma de ese otro contenido, es más fácil comprenderlo en sus propias características. En términos de la semiótica de la cultura, un símbolo es una manifestación cultural de muy diversa índole, que tiene una constitución específica usualmente explicable por sí misma, pero que, a su vez, alude a otros contenidos simbólicos de la propia cultura. Por ejemplo, para nosotros, el sonido de un claxon va indefectiblemente ligado a un vehículo automotor, no importa si se trata de un auto, una camioneta o un camión. Empero, su tono nos conduce a uno u otro; es decir, si es más agudo, pudiera tratarse de un vehículo más pequeño (pensemos en el pitido que emitía el claxon de un Escarabajo de la VW); si es más grave, podría tratarse de un camión. Sin siquiera ver el vehículo, con sólo escuchar el claxon nos hacemos una imagen mental del mismo. Entonces podemos decir "ese claxon tan fuerte simboliza un camión"... incluso, habrá quien tenga mayor

conocimiento del tema y con sólo escuchar el sonido puede determinar de qué tipo de camión o auto se trata, de qué marca y muchas otras características más. Todo esto lo podemos comprender, pues estamos inmersos en una cultura donde estos contenidos simbólicos tienen sentido gracias a procesos históricos de larga duración en los que interviene el desenvolvimiento de cada individuo como el de la colectivad que integran a la cultura; de igual manera, no menos importante será la existencia de la influencia constante desde el exterior que ayuda a que el símbolo se robustezca, cambie o adquiera otros elementos.

Por otro lado, pero en conjunto con el concepto anterior, tenemos el de texto, que ha sido contemplado desde varias disciplinas en diferentes momentos y que, usualmente, alude al lenguaje escrito.

> Los conceptos iniciales del texto, que subrayaban su naturaleza unitaria de señal, o la unidad indivisible de sus funciones en cierto contexto cultural, o cualesquiera otras cualidades, suponían implícita o explícitamente que el texto es un enunciado en un lenguaje cualquiera. La primera brecha en esta idea que parecía obvia fue abierta precisamente cuando se examinó el concepto de texto en el plano de la semiótica de la cultura. Se descubrió que para que un mensaje dado pueda ser definido como «texto» debe estar codificado, como mínimo, dos veces (1996: 52-53).

Con lo anterior, Lotman sugiere que ese texto pueda estar en un formato lingüístico, pero a su vez, en otro código, como puede ser el poético, el ritual y otros muchos más que se van agregando, como si se tratara de añadir capas a la expresión humana. En este libro, cuando hablemos de texto, lo haremos desde esta lógica semiótica, lo que nos llevará a comprender las diversas codificaciones que un mismo texto puede tener. Por ejemplo, el libro del *Chilam Balam de Chumayel* tiene un carácter de texto como coloquialmente se le conoce, es decir, como un conjunto de palabras, en un lenguaje específico, plasmadas por alguna técnica de escritura, en un objeto dispuesto para tal efecto que es el papel. Sin embargo, desde esta perspectiva, el texto adquiere un sentido totalmente histórico que trasciende lo meramente instrumental.

Por tanto, el *Chilam Balam de Chumayel*, por el solo hecho de denominarse así, adquiere las características de los otros libros que llevan esa denominación y se integra a la larga tradición escrituraria existente en Mesoamérica y que se extiende a la Colonia. Como afirma Mercedes de la Garza,

> A pesar de la pérdida del conocimiento de la escritura, el contenido de los códices destruidos se conservó en parte en múltiples textos que los propios mayas escribieron después de aprender de los frailes el alfabeto latino. Estos nuevos libros revelan también un intento de mantener vivas sus creencias religiosas, así como la memoria de los grandes linajes mayas, nutriéndose de antiguos relatos sobre el pasado, y son herederos de la forma de concebirlo que tuvieron los antiguos mayas, según lo manifiestan sus autores. Por esa razón los textos indígenas coloniales tienen el mérito de ser la visión de los propios mayas sobre su historia y su religión (2012: 33).

Por tanto, ese "texto" adquiere características simbólicas que lo convierten, como objeto, en la representación de la cultura misma de los mayas de Chumayel, pero a su vez, de los mayas yucatecos todos. Algo similar sucede con el Popol Vuj de los mayas k'iche' que, metonímicamente, representa no sólo la historia de los k'iche', sino también a la cultura misma; a su vez, en un juego de significaciones interesante, en últimas fechas es moneda corriente escuchar que se trata de la "Biblia de los mayas", que asume el concepto "Biblia" como sinónimo de "libro sagrado" y que lo extiende a cualquier libro que conlleve aspectos cosmogónicos y ontológicos. Los textos que cito se encuentran codificados en varias ocasiones, por lo que, para su comprensión, demanda que el estudioso examine la diversidad de conocimientos.

> En este caso el texto no interviene como un agente del acto comunicativo, sino en calidad de un participante en éste con plenos derechos, como una fuente o un receptor de información. Las relaciones del texto con el contexto cultural pueden tener un carácter metafórico, cuando el texto es percibido como sustituto de todo el contexto, al cual él desde determinado punto de vista es equivalente, o también un carácter metonímico, cuando el texto

> representa el contexto como una parte representa el todo. Además, puesto que el contexto cultural es un fenómeno complejo y heterogéneo, un mismo texto puede entrar en diversas relaciones con las diversas estructuras de los distintos niveles del mismo (1996: 55).

Por si fuera poco, al interior del propio *Chilam Balam de Chumayel* encontramos otros textos que tienen una significación independiente de los textos que lo integran y es el denominado lenguaje de Suyuá que Morales (2010) caracteriza como "palabras que se arremolinan" y afirma que es "'figurado', 'simbólico' y privilegio de unos cuantos. El esfuerzo por comprenderlo requiere, en primer lugar, ubicar su historicidad" (27). Una de sus funciones era política y buscaba evaluar a los próximos gobernantes para saber si tenían los conocimientos suficientes para ejercer el cargo, no sólo a nivel político, sino también cultural. "El ritual de ascenso al trono, por tanto, es un proceso de iniciación que transforma al futuro gobernante en its'at, es decir en un sabio o brujo; pero también un ritual que remite a la preocupación por la procreación y la conservación del linaje" (2010: 52). Por tanto, cuando nos refiramos a texto en este libro, estaremos abordando la complejidad simbólica que conlleva.

Kanek, por sus características históricas, puede representar lo mismo un símbolo que un texto. Como lo demostré con el caso de Jacinto Kanek (León, 2018), justo a partir de la rebelión de Kisteil en 1761, este personaje se convierte en símbolo de resistencia para movimientos indígenas hasta la actualidad; empero, cuando comprendemos su prédica, sus palabras y su accionar, en una palabra, su "escenificación", nos damos cuenta que Kanek puede significar no sólo esa resistencia, sino que además puede representar al Hombre-Dios[6] (León, 2018) mediante la interpretación/actuación de numerosos símbolos, así como la integración de discursos en narrativas específicas

6 Concepto propuesto por Alfredo López Austin (1989) para designar a determinados líderes culturales en el Postclásico mesoamericano, específicamente en el Altiplano Central, que asumían atributos de su dios patrono con lo que legitimaban su lugar en el poder. El ejemplo clásico es Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl. Para el caso de Kanek, también ver Bracamonte (2004).

por parte del rebelde maya. Se trata, pues, de un juego interesante en que símbolo y texto se entrecruzan en la complejidad de una cultura que adapta los sentidos existentes al presente y que, a su vez, adopta nuevos significados que interpreta a su gusto y a su conveniencia. Ya iremos comprendiendo estas interesantes relaciones.

I.2. Frontera como categoría de análisis

Lotman afirma que la "...frontera del espacio semiótico no es un concepto artificial, sino una importantísima posición funcional y estructural que determina la esencia del mecanismo semiótico de la misma. La frontera es un mecanismo bilingüe que traduce los mensajes externos al lenguaje interno de la semiosfera y a la inversa. Así pues, sólo con su ayuda puede la semiosfera realizar los contactos con los espacios no-semiótico y alosemiótico" (Lotman, 1996: 13-14). No-semiótico alude a aquello que es ajeno al espacio simbólico propio y en donde se produce una suerte de vacío semiótico; empero, lo alosemiótico apunta a lo semiótico que pertenece a otra semiosfera, a otra cultura. Esta dicotomía bien puede entenderse en términos de mismisidad y de alteridad, de nosotros y ellos, de lo propio y de lo ajeno. Y en medio de esta dicotomía, pervive la frontera como un espacio de traducción, una película porosa que permite que contenidos simbólicos se trasladen de un espacio a otro.

Los alcances de un concepto como este son variados y permiten comprender el comportamiento de la cultura en el tiempo y el espacio. Por tanto, su utilización como categoría de análisis es pertinente cuando pretendemos vislumbrar la construcción de identidades que se van produciendo en procesos de conquista y colonización. Pensemos que en el encuentro entre estos dos grandes "paquetes" de culturas que significaron la Conquista y posterior colonización de los territorios americanos en general y de los mayas en particular fue de un ir y venir de contenidos simbólicos constante. Tal movimiento trajo consigo resistencias y negociaciones que, en lo tangible y en lo simbólico, fueron estableciendo algo que a los europeos que llegaban les parecía un incipiente "orden". Sin embargo, aunque a veces imperceptibles

y en otras evidentes, las fronteras se encontraban ahí, no solamente ideológicas, sino físicas también.

> En algunos casos, las fronteras semióticas se vuelven similares a las fronteras geográficas: por ejemplo, es posible definir la semiosfera rusa o la brasileña. En otros casos, las fronteras pueden ser históricas y, en consecuencia, la semiosfera de la cultura rusa del siglo XIX es diferente a la semiosfera rusa de hoy. Incluso es posible definir a la semiosfera en términos temporales: el día (el tiempo de las actividades diarias y cotidianas) es delimitado por la noche, que se transfoma en un anti-tiempo, caracterizado por un anti-comportamiento (como, por ejemplo, el de los hechiceros o el de los bandidos) (Vólkova, 2017: 11)

Como se ve en la anterior cita, el concepto de frontera es sumamente flexible. En el caso de los pueblos mesoamericanos, las fronteras no sólo dividían los territorios entre culturas, sino que también los separaban de las entidades sagradas que habitaban en ellas (Frühsorge, 2015: 180-181). En cuanto a las fronteras físicas, es pertinente señalar que una vez acaecida la conquista de algunos territorios de la Península de Yucatán y de la zona de las tierras altas en Guatemala, la conquista de los restantes territorios mayas fue lenta, compleja y, en muchos casos, prácticamente inexistente. Se desarrolló una zona fronteriza entre las comunidades pertenecientes a la naciente Colonia y extensos territorios al sur de la Península con numerosas comunidades que se encontraban libres del dominio colonial. Tal territorio fue denominado la Montaña y representa un espacio de frontera simbólica y real.

I.3 La Montaña

La historia de la conquista de América es compleja, aunque ha sido narrada en términos simples: Hernán Cortés pisó tierras americanas en 1519 y conquistó "México" en 1521. Ésa es la versión que se ha contado, pero es una falaz, especialmente porque no muestra la asombrosa complejidad del proceso ni tampoco las numerosas "conquistas" que se dieron en los siguientes siglos. Cortés conquistó Tenochtitlán y, en consecuencia, gobernó en ciertos dominios mexicas; pero la Conquista y colonización de América apenas empezaban. Prueba de lo anterior es que, a pesar de numerosos esfuerzos colonizadores, muchos territorios en el norte y sur de la Nueva España persistieron sin ser conquistados. Ése es el caso de la region petenera en Guatemala, el dominio de los itzaes y de su capital en Tayasal en el Petén central, que permanecieron libres del dominio europeo hasta 1697. Sin embargo, la conquista simbólica continuó el proceso que inició en el momento en que los europeos entran primero en el Caribe y luego en el continente americano, como ha analizado Serge Gruzinski en *La Guerra de las Imágenes* (2006), a través de un arduo proceso de negociación e imposición.

Siguiendo con este argumento, todas las culturas que tuvieron contacto con el nuevo orden impuesto por los europeos trataron de lidiar de la mejor manera posible con las nuevas ideas y estructuras. También, en un fenómeno sumamente curioso, continuaron con su propio proceso de asimilación e interpretación de esos elementos de la cosmovisión europea –tal como lo hicieron anteriormente con las culturas vecinas– y cambiaron todo lo necesario para que su cultura continuara. De acuerdo con Lotman, "si vemos el proceso histórico como una trayectoria de tiempo, los puntos de bifurcación son aquellos momentos históricos donde la tensión entre polos estructurales opuestos alcanza un momento de alta tensión y todo el sistema pierde su estado de equilibrio. En estos momentos, el comportamiento de los individuos y de las masas deja de ser auténticamente predecible y la determinación

retrocede a segundo término[7]" (Lotman, 1990:233). En este sentido, después de procesos violentos donde los europeos impusieron su cultura y organización social, las culturas mesoamericanas adoptaron diversas estrategias para adaptarse a las nuevas realidades y para preservar aquellas cosas cruciales para mantener cierta memoria de lo que fueron.

La conquista de Yucatán sucedió entre 1526 y 1542 en un transcurso arduo y lento que estuvo manchado por sus propios medios sangrientos. Los Montejo, padre, hijo y sobrino, están dentro de los conquistadores más brutales en la historia del siglo XVI y trataron de establecer el control colonial en Yucatán mediante una combinación de violencia y negociación con algunos de los bataboob (gobernantes mayas) que querían mantenerse como señores en sus dominios.

Matthew Restall afirma que:

> Mucho tiempo en el periodo colonial, las élites mayas afirmaron esta paradójica legitimidad dual derivada tanto de sus orígenes externos míticos y su larga ocupación de la región que ellos dominaban. Para la élite chibalob, "hogar" tenía entonces una doble connotación, una sagrada, ambigua y metahistórica; otra, material, histórica y localmente centrada. La mitología de origen permitió a las dinastías mayas apropiarse de los vestigios de poder y prestigio resultantes de los encuentros con gente y/o culturas del México central y del sur en tiempos previos a la conquista, todo con el objetivo de reforzar un reclamo nativista autóctono o un gobierno local. Este principio ideológico fue reforzado por la conquista española y el intento de algunas élites chibalob para afirmar su estatus como "nobles mayas conquistadores" – Xiu, Pech y otras élites intentaron distanciarse de las masas mayas y de

7 "If we look at the historical process as a time trajectory the bifurcation points are those historical moments when the tension between the opposing structural poles reaches a point of highest tension and the whole system leaves the state of equilibrium. At these moments the behaviour of individuals and of the masses ceases to be automatically predictable and determinacy recedes to the background".

> apropiarse de la Conquista como una manera de revertir la derrota y mantener su estatus (2006: 281)[8].

Los europeos se las arreglaron para controlar la parte norte de la Península de Yucatán, Campeche y la región de Bacalar, pero al sur, en la región del Petén, existían numerosas comunidades grandes y pequeñas que estaban fuera del dominio colonial. Algunas habían tenido poco o nulo contacto con la autoridad colonial; otras conservaban cierta interacción, principalmente laboral y comercial, mientras que otras se integraban con mayas que habían logrado escapar de las haciendas y plantaciones y formaban pequeñas y pobres rancherías. La vida era muy dura y muchos de ellos eventualmente regresaban con sus antiguos patrones. Esta región fue denominada por las autoridades de Yucatán "la Montaña", con independencia de que no existían montañas en estas regiones. Este término aludía a las condiciones salvajes del territorio y era un sinónimo de incivilizado. "A los habitantes de la Montaña los españoles también los calificaban como indios montaraces, bárbaros y salvajes y a los fugitivos les llamaban cimarrones y alzados porque la huida era un síntoma de rebeldía" (Bracamonte, 2001: 26). Así es que, como vemos, la relación entre las autoridades coloniales establecidas con este territorio de exclusión era particularmente tensa. No solamente era una region salvaje, sino que también simbolizaba el espacio rebelde, al lugar a donde los mayas

---

8 "Long into the colonial period, Maya elites asserted this paradoxical dual legitimacy deriving both from their mythical external origins and their long-term occupation and rule of the región they dominated". For elite chibalob, "home" thus had double connotations, one sacred, ambiguous, and metahistorical, one material, historical and locally – centered. Origin mythology enabled Maya dynasties to appropriate the vestiges of prestige and power resulting from encounters with the peoples and/or cultures of central and southern México in pre-Conquest times– all with a view to reinforcing a nativist, autochtonous claim or local rule. This ideological principle was reinforced by the Spanish Conquest and the attempt by some elite chibalob to assert status as "noble Maya conquistadors" –Xiu, Pech, and other elites attempted to distance themselves from the Maya masses and to appropriate the Conquest as a way of inverting defeat and maintaining status".

insumisos huían y establecían rancherías donde pervivían ideas "peligrosas" y donde se seguían realizando rituales "paganos".

Desde los primeros años del dominio europeo en la region, tenemos noticia de expediciones punitivas y de reducción para recuperar a estos indígenas insumisos. Estas correrías eran con mucha frecuencia lideradas por rastreadores mayas y caciques que eran recompensados, no sólo con beneficios económicos, sino además con estatus social también. Por ejemplo, existió un cacique llamado Pablo Paxbolón, quien entre los años 1565 y 1612 realizó muchas incursiones a territorio de la montaña en busca de los llamados rebeldes para reducirlos. Desde que fue nombrado cacique de la provincia de Acalan Tixchel en 1565, se tomó como una empresa propia la reducción de los rebeldes, de tal suerte que, al hacerlo, se ganó el favor de las autoridades coloniales. De hecho, casó a su hija en 1575, Catalina Paxbolón, con un español llamado Francisco Maldonado, quien, unos años después, intentaría reducir la región[9].

Estos esfuerzos coloniales por reducir a la Montaña eran cruciales para preservar el orden económico en la Península. Los llamados rebeldes huían de las haciendas debido a la explotación y a los onerosos tributos que tenían que proporcionar a la Corona. En una carta dirigida al gobernador de Yucatán en 1604 por las autoridades mayas de tres pequeños poblados en territorio de la Montaña, llamados Ychcún, Autaín e Ychbalché, le pedían que les permitiera quedarse en sus pueblos y ser excusados de dar el tributo a la Corona por doce años. También ellos decían ser cristianos y solicitaban la presencia de frailes para la enseñanza de la doctrina cristiana a sus niños.

> Y se fueron huyendo a los montes –donde ahora tienen sus casas y moradas– porque eran muy vejados por los españoles tratantes que iban en el dicho pueblo y provincia, les trataban mal sin causa alguna. Y asimismo les pareció que era mucha carga hacerles pagar tributo con rigor a su encomendero como hacerles ir a servir a la tanda contra su voluntad, siendo ellos apartados

9 La información sobre Paxbolón y sus entradas para reducir esa región puede ser consultada en el Archivo General de Indias con la entrada AGI, México, 138.

> y de muchas leguas su pueblo a esta ciudad. Por esta causa se fueron a vivir a los montes ahora[10].

En todo caso, como menciona Michault,

> Lo que a menudo es concebido como la frontera entre el dominio español y la Montaña lo fue únicamente para las autoridades españolas. A lo largo de los siglos XVI y XVII, 'indios', españoles y mestizos se movían constantemente dentro y fuera de los límites del dominio colonial en búsqueda de los productos que necesitaban o de beneficios monetarios. Estos movimientos no parecen haber sido el producto de un control efectivo de un grupo sobre los demás, sino un entreverado de múltiples relaciones que se modificaban de acuerdo a los contextos históricos. A continuación, se ahondará en las diferentes particularidades de estas relaciones dentro de la red de intercambio de la Montaña (Michault, 2018: 104).

Como sea, la Montaña resultó ser un espacio de intercambio simbólico fundamental en el que los itzaes y muchos otros grupos conservaron buena parte de su cultura y añadieron elementos de su presente.

I.4. Mito, historia y memoria

En este punto es pertinente preguntarnos, ¿cómo producen los pueblos su memoria? ¿En qué se sustentan para definir lo que consideran propio? ¿Historia o mito? ¿Ambas? Estas preguntas resultan oportunas cuando estudiamos a los pueblos indígenas en todo el Continente. No obstante, muchos investigadores de la Historia afirman, en una postura claramente positivista, que los mitos son narraciones vinculadas a lo sobrenatural y nada tienen que

---

10 Petición de indios huidos al gobernador de concesiones tributarias e informando los motivos de su fuga. 4 de agosto de 1604. AGI, México, 138, f.f. 1r-3r. En Solís y Peniche, 1996:27-28.

ver con los acontecimientos sustentados en documentos. A partir de esta premisa, se han construido historias nacionales que, después de una lectura más detallada, nos damos cuenta de que son más mito que Historia. No hace mucho, en un foro con historiadores afirmé que no existía la objetividad histórica argumentando que el historiador elige sus fuentes de acuerdo con su investigación, es decir, qué documentos, qué legajos, qué archivos habrá de consultar para después, de toda esa cantidad de documentos revisados, seleccionar aquellos que sean precisos para su investigación. Todo eso hace que tome decisiones donde la subjetividad es evidente. Por supuesto, lo anterior generó desazón en varios de los asistentes. Un panelista dijo, visiblemente molesto, que la objetividad histórica sí existía, aunque él se estaba refiriendo al rigor científico que ha de tener un investigador.

Otra colega me ha dicho que el pasado prehispánico no puede ser estudiado porque ahí no hay fuentes que estudiar, refiriéndose, ciertamente, a los documentos. Lo anterior no sólo evidencia problemas en cuanto a la conceptualización de documento histórico, sino que, además, muestra que las disciplinas vinculadas a las Humanidades y a las Ciencias Sociales deben replantearse sus objetos de estudio; pero no sólo eso, también deben comprender que es imposible comprender un fenómeno social, sea cual sea, desde la óptica de una sola disciplina.

Afortunadamente, encuentro en muchas investigaciones sobre lo indígena, desde lo prehispánico hasta nuestros días, una voluntad por investigar los fenómenos de forma multi, trans e interdisciplinaria, especialmente en el ámbito de lo maya. Particularmente, en el tema que nos ocupa, la historiadora María del Carmen León Cázares, de la UNAM, en la mesa "De katunes y siglos: historia del área maya", que ella misma coordinó en el XI Congreso Internacional de Mayistas, en Chetumal, Quintana Roo en 2019, nos urgía a que consideráramos ya el mito como una fuente legítima de conocimiento histórico. Por su parte, la historiadora Danna Levín nos invita a comprender la complejidad de estos relatos centrándonos en la manera en que los contemporáneos contemplaron el mito, es decir, tratar de "entender cómo es que los mundos fantásticos se transforman en mundos tangibles, de qué manera se relacionan la percepción, la figuración y la práctica generando

caleidoscopios de raíces múltiples que se expresan en la forma de narrativas y cómo estas se constituyen a su vez en base programática para la acción de los hombres" (2007: 29) . Por supuesto, no se trata de otorgarle al mito un estatuto de realidad o de factibilidad, se trata de comprender la manera en que dichas concepciones afectan el actuar de los sujetos en su propio devenir histórico. Por supuesto, es mi interés comprender también cómo es que los mitos contribuyen a la construcción de identidades. Por su parte, Levín nos da un ejemplo del efecto del mito en los contemporáneos a su narración:

> ...en la Nueva España muchos conquistadores aceptaron la autoridad de los relatos autóctonos que recogían la memoria histórica local, al grado de suponer, por ejemplo, que era posible y deseable reencontrar el lugar de origen de los mexicanos. Hubo incluso quien llegó a trazar sus proyectos de conquista con este propósito expreso (...) No quiero afirmar con esto que el mítico Aztlán fuera efectivamente el actual Nuevo México, sino señalar que, independientemente de las conclusiones que saquemos hoy acerca de la existencia histórica y la posición geográfica de aquella primigenia patria mexica, para los españoles del siglo XVI tenía una consistencia más sólida que un simple espejismo (2007, 30).

A su vez, afirma que en el siglo XVI aquellas tradiciones de origen centradas en procesos migratorios, cuya concepción se encuentra claramente en el postclásico mesoamericano y que han sido propuestas de manera interesante por López Austin y López Luján en su *Mito y realidad de Zuyuá* (1999), tuvieron un reflejo fundamental en los textos elaborados por amanuenses indígenas (Levín, 2007: 30-31). Una descripción de este tipo de migraciones se encuentra precisamente en el *Chilam Balam de Chumayel* en torno a los itzaes y su peregrinar de Yucatán al Petén guatemalteco.

Por mi parte, he de anotar que es preciso analizar el mito y sus consecuencias entendiendo a las comunidades que lo producen, que lo transmiten y que lo integran a su propia cultura, independientemente de si son indígenas o ladinos quienes hacen uso de estos recursos. Es relevante mencionar lo anterior pues, más allá de si la identidad itza' en el Petén es indígena o no, la

construcción identitaria se encuentra vinculada a los mitos producidos por alguien en el periodo colonial, partiendo quizá de historias prehispánicas, pero que después serán adoptados por las comunidades peteneras. Me refiero específicamente al mito sobre la llegada a la región por parte del Rey Kanek desde Chichén Itzá en la Península de Yucatán después de ser expulsado por Hunac Ceel debido a que el Rey Kanek se habría robado a la princesa Säk Nik'te'. Ya hablaremos sobre el particular.

Yukitaka Inoue (2007) realiza una interesante reflexión sobre la importancia o no de encontrar la "pureza" de lo indígena en las crónicas y en los documentos coloniales, como si quisiéramos encontrar específicamente lo prehispánico en aquellos documentos. Como ella misma afirma,

> ...cabe cuestionar que algunas obras o ciertos pasajes de ellas, utilizados sin una postura crítica fundamental, sean realmente adecuados para nuestra reconstrucción del mundo indígena prehispánico. Por otra parte, el problema se relaciona con la historia colonial: ¿cómo concebir a los "indígenas" que viven la realidad de la época novohispana? No es nada difícil imaginar que la vida de un indígena novohispano no fuera totalmente igual a la de los hombres prehispánicos. Entonces, nos parece imprescindible reconsiderar qué es lo "indígena" de esas crónicas u obras historiográficas indígenas (2007: 56).

Considero que lo verdaderamente indígena, como lo he comentado, es esa posibilidad de integrar saberes y procederes a su propio conocimiento del mundo, por lo que la adopción de elementos de otras culturas, inclusive de los propios europeos, es perfectamente normal para los pueblos mayas.

Para adentrarnos al tema mesoamericano, propongo lo siguiente. Alfredo López Austin en su libro *Los Mitos del Tlacuache* (1998) hace un pormenorizado estudio sobre el mito y todas sus posibles consecuencias en la cosmovisión mesoamericana. Aventura al final una compleja definición:

> El mito es un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración. Es un hecho complejo y sus elementos se aglutinan y ordenan principalmente en torno a dos núcleos que son recíproca-

> mente dependientes: a) una concepción causal y taxonómica, de pretensiones holísticas, que atribuye el origen y naturaleza de los seres individuales, de las clases y de los procesos a conjunciones particulares de fuerzas personalizadas; concepción que incide en acciones y pensamientos de los hombres sobre sí mismos y sobre su entorno, y que se manifiesta en expresiones, conductas y obras heterogéneas y dispersas en los diversos campos sociales de acción, y b) una construcción de relatos que se refieren a las conjunciones de fuerzas personalizadas, bajo el aspecto de cursos de acontecimientos de tipo social; construcción que se expresa como discursos narrativos, principalmente en forma de relatos orales (1998: 451-452).

Quisiera detenerme en algunos elementos de tan compleja definición pues me resultan de interés para explicar la forma en que estos relatos se integran en la construcción identitaria de los pueblos, especialmente en torno a lo itza' y a Kanek. Por un lado, la idea de que se trata de un *hecho histórico de producción de pensamiento social en decursos de larga duración*, lo que ubica al mito como algo que se produjo en algún momento (no se conoce el momento fundacional del mito), pero que se sigue transmitiendo y viviendo cada vez que se repite mediante la oralidad (hecho histórico) y que fue concebido por una colectividad que ha construido una lógica de pensamiento en que tal mito tiene pertinencia y que lo ha hecho a lo largo de años y años de formación (en decursos de larga duración). Ello genera una clasificación de las cosas, las fuerzas y las energías del mundo, así como el papel que juegan los individuos creadores de tal clasificación en ese orden de cosas. Por supuesto, de esta elaboración mental surge una nómina de relatos en que se detallan todos estos conceptos y se colocan en el centro de la acción a personajes cuyas características los hacen ser constructores de ese mundo que se describe. Por supuesto, esos personajes, de una u otra forma, están emparentados con los creadores de los relatos, con lo que se genera una identidad fuerte, de grupo, ese mismo que suscitó el pensamiento colectivo y que vive día con día su propia historia.

Para Michela Craveri, estudiosa del Popol Vuj y sus elementos simbólicos, los mitos

> …son 'sueños seculares de la humanidad' que dan a la sociedad cohesión, legitimidad y solidaridad a través del símbolo. Evocan la realidad en el espacio de la representación, conmueven al público y lo hacen partícipe de una experiencia colectiva. La función explicativa resulta ser particularmente importante, por su carácter heurístico y su naturaleza emocional. El mito 'expresa la comprensión que el hombre tiene de sí mismo en relación al fundamento y al límite de su existencia'. No sólo tiene una implicación religiosa, sino que constituye la base de la vida social, económica y política de la sociedad. El relato mítico es una forma narrativa de elaborar las inquietudes y las interrogantes centrales de un grupo social, paralela a otros instrumentos comunicativos, como los rituales, la música, las representaciones escénicas y la arquitectura (2012: 13-14).

Como se observa, en ambas definiciones encontramos un fuerte componente identitario. Es decir, el mito sirve para explicar el origen, pero también para relatar los procesos que han hecho que un grupo exista en un lugar y un tiempo mucho después del tiempo y espacio original. Para Lotman y Uspenski (en Lotman, 1998: 144), en las caracterizaciones míticas existe una transformación de los objetos que tiende a ser explicada en los términos del propio lenguaje mítico; para comprender tales caracterizaciones, hay que advertir los procesos de transformación. Argumentan más adelante que existen situaciones nominales (relacionadas con la denominación de algo, es decir, darle nombre) en los relatos, típicas de las tramas o argumentos (*sujet*) mitológicos, que nos llevan a la creación de aquello que se nombra (1998: 148). Por supuesto, ello dota a quien lo hace de un poder fundamental y tiene implicaciones importantes cuando se construye la identidad de un grupo con su entorno y su historia.

Un ejemplo de lo anterior lo vemos en el *Chilam Balam de Chumayel*, en el denominado "Libro de los linajes": "Entonces llegaron a Alaa, Alaa es el nombre de este lugar, decían. Y vinieron a Kanholá. Y vinieron a Tixchel. Allí se elevó su lenguaje, allí subió su conocimiento. Y entonces llegaron a Ninum. Allí aumentó su lengua, allí aumentó el saber de los Itzaes. Y llegaron a Chikin-dzonot. Al poniente se volvieron allí sus rostros. Chikin-dzonot es

el nombre de este lugar, decían. Y llegaron a Tzuc-op. Allí se dividieron en grupos, bajo un árbol de anona. Tzuc-op es el nombre de este lugar, dijeron" (2006: 44). En su periplo los itzaes van nombrando el lugar al que llegan y, al hacerlo, lo van creando.

I.5. El problema del indio

> ...la mayoría de nuestra población se compone de Indios, enteramente ignorantes, otra de gran parte de ladinos casi en el mismo estado y una fracción muy corta tiene algunas luces. Éste es el resultado de la política del gobierno español, que con miras nada filantrópicas prefería la ignorancia. El remedio de tan grave mal es únicamente hacer popular la instrucción. No se diga que los indios ignorantes como se hayan no amenazan con una guerra de castas, luego de que estén ilustrados tendrán mayores medios para destruirnos... Y no se escude la autoridad con decir que los indios, no han solicitado que se les proporcione medios de ilustración. Ilustremos a los indios si queremos que ellos no sean como alguna vez han sido, el baluarte de la tiranía, porque así evitaremos la horrible guerra de castas de que nos vemos amenazados. Ilustrémoslos, en fin, si deseamos ocupar en el mundo culto un lugar distinguido y no aparecer ante los ojos de las naciones civilizadas como unos bárbaros indignos[11].

El indio y la identidad

Severo Martínez Peláez (1925-1998), ese importante historiador guatemalteco, intituló uno de los apartados de su ya clásico *La patria del criollo* (1998) con la frase "El problema del Indio" (469), frase contundente que nos da la

---

11 Gaceta de Guatemala, 14 de septiembre de 1848. Citado por Taracena, Arturo et. al., *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala 18081944*, volumen 1, Colección "¿Por qué estamos como estamos?" (Guatemala: CIRMA 2002) p. 73. Tomado, a su vez, de Soto y Díaz, 2007: 81.

sensación de que el indio es ese asunto incómodo que hay que tratar, esa persona "fastidiosa" que curiosamente vive entre nosotros, muchas veces sin que nos demos cuenta pues oculta su identidad, su lengua y sus tradiciones para evitar ser discriminado. Es el pendiente que vienen arrastrando administraciones políticas por décadas sin que se tenga una respuesta contundente. Imaginemos a esos grandes políticos que nos dieron patria, aquellos forjadores de las independencias de América y quienes soñaron con integrar a sus incipientes democracias en el concierto internacional, que asumieron el Positivismo como política de Estado, se soñaron liberales y creyeron en el progreso y el desarrollo, quienes se aliaron con el extranjero, principalmente con Europa y los Estados Unidos para desarrollar una tímida industria, que se apropiaron de tierras y sus recursos y las pusieron al servicio de esos mismos extranjeros, que siguieron los ejemplos de otras latitudes para mejorar las condiciones de sus poblaciones y crearon agendas de salud, educación, vivienda, industria, comercio e incluso de arte y cultura; imaginemos a todos ellos, en pleno éxtasis, voltear hacia atrás y darse cuenta que está ahí, que no se ha ido por el simple hecho de ignorarlo y se sostiene apenas con un hilo de voluntad y tosudez, acaso su más importante atributo: ahí está el indio y su problema, que para todos ellos es el indio mismo.

> El problema en abstracto, desvinculado de su desarrollo, visto en visión estática, fotográfica, radiográfica, monográfica (como gusta hacerlo la Antropología reaccionaria), aparece como 'una suma de carencias orgánicas y culturales'. Ahora bien;'esa suma' no se ha operado en sí y porque sí en la 'naturaleza' del indio, sino que se ha ido sumando a lo largo de cuatro siglos de historia, incluida la más reciente. Y de manera especial, en la historia de aquellos factores que durante siglos han bloqueado el desarrollo de las facultades físicas o intelectuales del indígena, encerrándolo en una situación de esclavo, de siervo, o de trabajador asalariado semiservil. Factores económicos, por supuesto: explotación, pobreza, fatiga. O derivados de los económicos: hambre, debilidad, enfermedad, ausencia de medios para evitarla y combatirla. O bien factores que han existido en función de los económicos: coerción, terror, superstición, aislamiento cultural (Martínez, 1998: 469-470).

El debate con respecto a ese problema es mucho más antiguo de lo que nos imaginamos, pues como lo comenta Patricio Lepe-Carrion (2012), se centra en la dicotomía civilización– barbarie que motivó una verticalidad perenne en las relaciones de las sociedades coloniales e independientes con sus pueblos indígenas.

> La idea de civilizar la barbarie, de integrar a las comunidades incivilizadas al proyecto de la Modernidad, es un concepto que atraviesa casi toda la historia de América, y que desde la Colonia y la República (y hasta la actualidad) se ha venido instalando como una columna vertebral en las múltiples estrategias de poder que pretenden clasificar y definir los cánones de lo 'racional', de lo 'cultural' o de lo 'identitario'. Idea etnocéntrica –sin duda–, propia de comunidades *'aquejadas de un localismo estrecho, ignorante y a menudo feroz'* (Fernández Retamar, 1989: 292), y que Europa acuña en su seno del pensamiento invasivo y conquistador (*ego conquiro*), sólo a partir de su auto-conformación moderna como 'centro' de la historia universal, esto es, sólo a finales del siglo XV; hasta entonces, Europa sólo era una periferia del mundo árabe (Dussel, 2000) (2012: 64).

Por supuesto, a ojos de los europeos, con idependencia de que encontraran a su llegada al continente numerosas sociedades tan complejas en todos los sentidos como ellos, poseían unas costumbres que los alejaban del concepto de civilización que ostentaban. Por tanto, asumieron la "enorme tarea de civilizar" a los "bárbaros" que se encontraron. No obstante, para Dussel, Las Casas sería la excepción a la regla: "Para Bartolomé se debe intentar "modernizar" al indio sin destruir su Alteridad; asumir la Modernidad sin legitimar su mito. Modernidad no enfrentada a la pre-Modernidad o a la anti-Modernidad, sino como modernización desde la Alteridad y no desde lo Mismo del 'sistema'. Es un proyecto que intenta un sistema innovado desde un momento 'trans-sistemático': desde la Alteridad creadora. En la obra *De único modo* Bartolomé usa un método crítico, un racionalismo de liberación" (Dussel, 1992: 96). Pese al optimismo de Dussel frente a Las Casas y que podamos reconer en él a un humanista que se preocupó en realidad por mejorar las condicio-

nes de los indios, al final buscaba integrarlos a la misma modernidad que critican muchos autores en la actualidad.

De acuerdo con Soto y Díaz (2007), hay una política encaminada al mestizaje en los países de Centroamérica –específicamente en Guatemala– que, al igual que en México, centraba los esfuerzos por construir la nación en el discurso indígena, pero en realidad, dirigido al mestizaje como objetivo "deseable".

> Así, aunque los liberales guatemaltecos cargados de un discurso eugenésico pensaban que la modernidad y el ansiado progreso solamente podrían ser logrados con la "civilización del indígena", lo que implicaba su asimilación y ladinización, la estructura del trabajo rural, en combinación con los mecanismos negociados por las comunidades indígenas a fin de retener tantos vestigios de autonomía local como fueran posibles, produjeron todo lo contrario. El propósito fundamental de los liberales terminó siendo blanquear el universo no indígena, particularmente a ladinos y criollos. Asimismo, la historiografía liberal guatemalteca, que intentaba probar "científicamente" la "degeneración de la raza indígena," legitimó los estereotipos coloniales y afianzó el discurso de subordinación de lo indígena. Incluso, el Estado simplificó, al estilo hondureño, la división social que se observaba en la recolección de información censal, al señalar que solo existían dos grupos sociales: los ladinos y los indígenas. En la práctica, esta estrategia dividió al país entre una población homogeneizada como ladina y una población indígena que quedaba excluida por decreto de los derechos de la nación guatemalteca (2007: 117).

El asunto, a final de cuentas, es que nuestras comunidades indígenas han enfrentado desde la invasión, el cambio constante de su realidad, el despojo, el desarraigo mediante desplazamientos de diversa índole, sea económica, política o producto de los conflictos armados, tan comunes en el siglo XX en muchos países de América y un constante ataque a su propia identidad. Como se vio en Guatemala, por ejemplo, durante la dictadura de Jorge Ubico (1931-1944):

> La desaparición dramática del idioma itzá como lengua materna y de uso cotidiano se inició en los años 1930, cuando el dictador de Guatemala, general Jorge Ubico, instauró una violenta política contra las lenguas mayas. Como lo expresa el extracto "La lengua maya", los niños itzáes fueron castigados físicamente por hablar su lengua en la escuela. A los adultos también los golpeaban y eran obligados a pagar multas. Muchos padres dejaron de hablar en itzá a sus hijos en esa época, aunque entre adultos seguía siendo la lengua dominante. Así, numerosas personas nacidas durante o inmediatamente después del gobierno de Ubico entienden el itzá, pero la mayoría no lo habla. Los conocimientos básicos del idioma que tienen los niños y jóvenes actuales provienen de enseñanzas que reciben en la escuela o son impartidas por la Academia de Lenguas Mayas. Actualmente sólo queda una decena de locutores nativos, aunque existen programas de resurgimiento de la lengua y los itzáes sienten menos vergüenza de su idioma (Lois y Vapnarsky, 2010: 102).

El asunto no es privativo de Guatemala y mucho menos de las dictaduras. Con mano blanda o mano dura, los gobiernos independientes de América han buscado "integrar" al indio a la civilización mediante, como hemos dicho, políticas públicas diversas. Sea que, como sucedió en Guatemala, se persiga a quien hable una lengua maya, sea que se les vincule en proyectos productivos so pretexto del progreso como sucedió con las comunidades mayas aledañas a Cancún, como se vio en la etnografía desarrollada por Villa Rojas (*Los Elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*,1978), donde los mayas partieron para integrarse al sector de los servicios turísticos y dejaron atrás milpas y tradiciones:

> Independientemente de estas líneas de actividad, está la demanda de mano de obra en los centros urbanos de Carrillo Puerto, Chetumal y Cancún; es en este último lugar donde la demanda alcanzó planos excepcionales, debido al interés del Gobierno mexicano y de algunos grandes consorcios internacionales por convertirlo en el más importante centro turístico del país. Aún los peones menos capacitados encontraban allí trabajo inmediato; fue así como, en sólo seis años, surgió de la nada un emporio de hoteles de lujo, con sus

> múltiples derivaciones de centros nocturnos, restaurantes, cinematógrafos, coso taurino y demás, así como una ciudad de 30 mil habitantes integrada por obreros, comerciantes y empleados en general (Villa, 1978: 549).

Sorpende la lectura del apéndice E, intitulado "La gran transformación 1935-1977" (533). De esta etnografía donde Villa Rojas da cuenta de su retorno en 1977 a las zonas estudiadas (había estado en torno a 1935) y se percata de la llegada de la modernidad, esa que él mismo había contribuido a traer. Se maravilló de que varios de los pueblos que visitó se encontraban ya urbanizados y trazados como cualquier ciudad moderna; de igual manera, había en las tiendas de esos poblados productos diversos, entre los que se encontraban las botanas en bolsas de plástico (sin duda Sabritas), jabones, papel higiénico y muchas mercancías necesarias para la vida moderna; empero, también se fijó que las casas de mampostería, las cuales habían sustituido a las tradicionales chozas mayas, tenían cerraduras y candados para proteger las nuevas adquisiciones que trajo esa nueva modernidad, como radios, grabadoras, relojes, lámparas y demás utensilios. De hecho, afirma que las cosas cambiaron mucho en el pueblo de X-Cacal, uno de los que visitó para hacer su trabajo etnográfico y que, a la fecha, contaba ya con una carretera que lo atravesaba y que iba de Valladolid a Carrillo Puerto.

> A nuestro entender, el impacto de esta carretera tuvo efectos más profundos que los de la explotación del chicle en la década de los 20. El contacto directo y prolongado con centenares de fuereños empleados en la caretera, con formas de conducta importadas de la ciudad, vino a cambiar en alto grado su visión del mundo, haciéndolos adoptar no sólo nuevas actitudes e ideas sino, también, otro modo de vestir y de comportarse. La indumentaria tradicional de calzón y blusa de manta, fue sustituida por el pantalón, chamarra, zapatos y sombrero, tal como se usa entre los obreros de la ciudad. El uso del español se extendió de modo considerable como no se hubiese podido lograr por el simple establecimiento de escuelas. Todo esto entre los hombres, pues, las mujeres continúan vistiendo como de costumbre y empleando el maya como lengua única (537).

Me he detenido en esta etnografía del antropólogo yucateco pues me pareció sumamente ilustrativa del trabajo realizado por especialistas como él en colaboración con las autoridades mexicanas y de otras latitudes de América Latina para modernizar a esas poblaciones y ayudarlos a "progresar". Los resultados los conocemos bastante bien en la actualidad, lo que nos hace cuestionarnos sobre los auténticos beneficios que brinda el involucrar a los mayas en esa vorágine tecnológica y pensamiento liberal que tiene al orbe en una de sus peores crisis sociales, ambientales y humanas.

> Como se ve, aunque se han alcanzado progresos materiales en varios aspectos, el problema de ganarse la vida resulta ahora un poco más difícil y complejo que en otros tiempos; es cierto que se tienen posibilidades de ganar más dinero pero, también, lo es que los gastos se han multiplicado y que la incertidumbre del futuro se haya vuelto más inquietante, dado que no se tienen reservas para tiempo alguno. Además el problema de alejarse de la familia para trabajar de bracero en lugares extraños y, en veces, hostiles, es cosa que predispone a estados de tensión o a vicios como el alcoholismo y a la drogadición; sobre esto último sólo pudimos saber que existe uno que otro plantío de marihuana. Por supuesto que es irreversible este proceso de modernización en que, de modo tan acelerado, ha entrado la gente de X-Cacal, y que, quiérase o no tendrá que seguir involucrándose en las normas y técnicas de la civilización industrial con todos sus males y virtudes. La mirada se ha vuelto hacia el futuro y la motivación predominante es lograr el éxito económico (Villa, 1978: 550).

Sin embargo, después de siglos y siglos de expolio, abuso, desplazamiento forzoso e iniciativas sistemáticas desde el poder para hacerlos desaparecer, las comunidades indígenas se resisten de manera importante. Carmen Valverde[12], quien ha estudiado como una de sus líneas de investigación la resistencia de los pueblos mayas, afirma que

---

12 También podemos encontrar su trabajo relacionado con la resistencia maya en Valverde (2002), (2007) y (2012).

> Los diversos movimientos y mecanismos de resistencia que se dieron en el área maya después de los procesos de conquistas y colonizaciones de los territorios que la conforman, tuvieron su propia lógica y se insertaron dentro de una cosmovisión y una particular concepción del tiempo que poco tuvo que ver con la visión del devenir impuesta por la cultura occidental. Estos procesos siempre implicaron una ruptura con una realidad vivida e interiorizada, construida y reconstruida a lo largo de los siglos de la historia prehispánica, y que hasta ese momento respondía a un modo particular de ver y entender el mundo. Así, cada uno de los pueblos mayas se vio en la necesidad de desarrollar distintas modalidades de respuesta y adaptación ante las nuevas situaciones generadas con los cambios que a todos niveles introdujeron los europeos; es cierto que en cierta medida las comunidades incorporaron la situación inmediata a su propia concepción del universo, y las más de las veces reinterpretaron con provecho los nuevos elementos culturales que llegaron. Pero todas las respuestas implicaron siempre, distintos grados o formas de resistencia (2012: 2).

En efecto, como lo comenta, han existido numerosas expresiones de resistencia a los cambios impuestos por las autoridades, primero coloniales, después las independientes. Pero como lo hemos comentado con antelación, estos pueblos también se han caracterizado por su negociación. En este sentido, Mario Humberto Ruz nos propone tres modalidades en que se ha dado esta difícil relación: El rostro cotidiano, el aguerrido y el sagrado (1998). Como lo afirma en un artículo de reciente publicación,

> Popti's de Jacaltenango, kaqchikeles de Totonicapán, mames de Ixtahuacán y kanjo-bales de Santa Eulalia seguían pues, a escasos años de concluir el dominio español en América y a casi tres siglos de iniciado su adoctrinamiento cristiano, reverenciando a antiguas deidades cuyas moradas ubicaban en los montes, las grutas y en antiguos asentamientos precolombinos. No eran los únicos; los documentos coloniales dan fe de que el hecho era común en diversas etnias y numerosos pueblos, en muchos de los cuales, según se advierte en

> la literatura etnográfica, persisten hasta hoy creencias y rituales en los que es posible advertir componentes de origen prehispánico (2019: 352).

Comenta, a su vez, que sería cómodo pensar que tales prácticas se daban en momentos de crisis, pero lo cierto es que no, quedan establecidas como prácticas comunes a las comunidades mayas tanto de Guatemala como de Yucatán. De hecho, como lo hemos comentado con antelación, tal acumulación de prácticas y saberes que se ve reflejada claramente en las prácticas religiosas, ya se había desarrollado en algún momento previo a la Conquista, cuando las comunidades mayas de diversas latitudes se dejaban llevar por las tendencias culturales del Altiplano Central mexicano y adoptaban cultos extraños a su propia cultura, como la adoración a la Serpiente Emplumada (Ruz, 2019: 352; López Austin y López Luján, 1999). No obstante, las crisis existieron en verdad y, como apunta Pedro Bracamonte, en "ese marco de resistencia multifacética, la fuga de indios hacia el territorio no colonizado del sur de la península yucateca, al que se dio en llamar la montaña, fue un proceso constante, aunque con ritmos desiguales a lo largo de los siglos XVI y XVII, y si se tiene en cuenta esta área, los motines, revueltas, conjuras, conspiraciones y especialmente las sublevaciones se presentaron con frecuencia, contradiciendo la imagen de paz social que predomina en los estudios sobre mayas yucatecos" (2001: 15).

De hecho, es moneda corriente considerar a los itzaes como la representación clara de la resistencia, pues permanecieron sin ser conquistados hasta finales del siglo XVII. Por supuesto, cuando se hace un análisis más detallado de este grupo y de la dificultad que implicaba su conquista por los obstáculos del territorio y la falta de caminos fáciles para llegar a ellos, comprendemos las razones por las cuales permanecieron casi intocados hasta 1697. Intocados, mas no fuera de la influencia de los acontecimientos que ocurrían, primero, en el centro de México y, después, en el norte de la Península de Yucatán. Pero no eran los únicos, sino que en la denominada región de la montaña existían otros grupos, como bien afirma Michault que entre ellos "se encontraban los lacandones cholanos quienes no fueron conquistados hasta 1697 (Vos, 1988); sus vecinos, los itzaes y los kejaches, que a pesar de

sufrir las mismas campañas, siguieron luchando contra el establecimiento del Presidio del Petén Itzá hasta bien entrado el siglo XVIII (Caso Barrera 2002; Jones 1998); en la Verapaz los choles huyeron de los dominicos hasta ser deportados en 1699 (Jiménez Abollado 2010; Saint-Lu 1968); los mopanes aparecen muy poco en las fuentes históricas y son a menudo confundidos o asociados con los itzaes (Feldman 2000)" (Michault, 2018: 98).

No obstante, el tema indígena es complejo en sociedades como la mexicana o la guatemalteca. Como apuntan Soto y Díaz (2007)

> Es claro que el caso guatemalteco es particular y aún quedan muchas aristas que estudiar con respecto al proceso de ladinización y la utilización del término ladino. Sin embargo, los diversos y numerosos estudios étnicos sobre el país han ido dando pistas. Un trabajo basado en encuestas sobre el pensamiento en la oligarquía guatemalteca en la década de 1990 dio como resultado que de 110 individuos un 59 % se consideraban blancos, un 23% criollos, un 12% se veían como mestizos y solamente un 14% se interpretaban como ladinos. Entre todos los grupos de edad de dicha muestra existía la consideración de que el principal aporte de los españoles en la conquista y colonización fue la mejora de la raza. Sin duda, el sentimiento racista persistente en la élite se expresa en la visión extrema de unos de los entrevistados. Un ingeniero civil, agricultor e industrial, titulado en Administración de empresas y de 48 años, consideraba: *La única solución para Guatemala es mejorar la raza, traer sementales arios para mejorarla. Yo tuve en mi finca durante muchos años a un administrador alemán, y por cada india que preñaba, le pagaba extra 50 dólares* (119-120).

I.6. Los itzaes

Los itzaes son uno de esos fenómenos que pueden enloquecer a quien tenga interés en estudiar el aspecto simbólico relacionado con la cultura. Son una etnia maya ubicada en el Petén central, con raíces identificables en el momento del contacto con los europeos allá por el siglo XVI. Son tema de leyenda, mito, diáspora y periplo sagrado, registrados en las tradiciones orales

y escritas de la zona maya yucateca y petenera, pueden representar lo mismo misterio, magia, resistencia para comunidades indígenas, que estandarte para identidades regionales o nacionalistas en México y Guatemala; son lo mismo pueblo que lucha por sobrevivir ante la adversidad que presenta la modernidad o estandarte de movimientos posmodernos ecologistas y conservacionistas vinculados a selvas y fuentes de agua en la región del Petén. Como sea, su encuentro en papel, en libros, en imágenes, en voces, cantos y arte en general, me ha fascinado desde hace años. En los próximos párrafos presentaré un esbozo de quiénes pueden ser los itzaes, su origen y su espacio.

Los itzaes son una etnia de origen maya que habita en la actualidad en

> ...el pueblo de San José en la ribera norte del lago Petén Itzá, así como en los otros pueblos de la cuenca, sobre todo en San Andrés y San Miguel. Muchos otros viven esparcidos en la selva del norte del Departamento. Una migración ocurrida a principios del siglo XX, motivada por las condiciones opresivas vividas en Petén, los condujo a Belice, donde formaron un poblado llamado San José Socotz, cercano a Benque Viejo. Así pues, los itzaes y sus descendientes son numerosos aunque su cuantificación es difícil, pues muchos ya no se reconocen con ese gentilicio. En cambio, los itzaes hablantes de "la maya" son ya muy pocos reduciéndose a algunos ancianos del pueblo de San José, así como a algunos jóvenes que actualmente luchan por aprenderla y rescatarla (Alejos, 2010: 181-182).

Se trata de un pueblo amigable del que algunos jóvenes luchan hoy por conservar una identidad que poco a poco se diluye debido a los embates del mundo moderno que no sólo les exige que dejen de ser indígenas –tanto en la lengua como en el vestido–, sino que además les impone modos de pensar y pautas culturales que poco tienen que ver con sus usos y costumbres. Se trata de un pueblo que tiene profundas raíces en la historia de la región central del Petén, concretamente en torno a los lagos, lo mismo que marcó la historia de la Península de Yucatán.

Existen posturas disímiles cuando se trata de entender el origen de los itzaes. La primera estipula que se trata de grupos de filiación putún-chontal de la región de Tabasco.

> Muchos mayistas, basando sus interpretaciones en una combinación de evidencia arqueológica y lecturas de esas crónicas –Libros de Chilam Balam– han creído que quienes fundaron Chich'en Itza en el siglo IX eran guerreros-comerciantes mayas chontales cuya patria original estaba en las tierras bajas de la costa del Golfo de Tabasco. Argumentan que las personas con influencia de México Central, a quienes etiquetan como putún, se involucraron en campañas agresivas generalizadas a partir del siglo VIII que parecen haber tenido la intención de controlar los principales recursos económicos y rutas comerciales en gran parte de las tierras bajas mayas (Jones, 1998: 9)[13].

En su *Libro de los Libros del Chilam Balam*, Barrera y Rendón (1948/2005) argumentan que

> La respuesta a la pregunta de quiénes fueron los Itzaes parece que la da la Crónica Matichu. Vinieron del Sur, del Viejo Imperio, en el ciclo 9.0.0.0.0: ¿Eran, pues, "mayas" del Viejo Imperio? Por lo menos, su nombre revela un origen maya. Su análisis filológico es el siguiente: Itzá es un compuesto de dos elementos: its + a'. El primero, its, lo tomamos por brujo o mago y a por agua. El nombre Itzá, pues, se traduce por Brujo-del-agua. El nombre completo no parece corresponder al dialecto del norte de Yucatán, donde its tiene un significado de: "leche, lágrima, sudor, resina o goma por cuaxar de árboles

13 "Many Mayanist, basing their interpretations on a combination of archaeological evidence and readings of those chronicles –Libros de Chilam Balam– have believed that those who founded Chich'en Itza in the ninth Century were Maya Chontal-speaking warrior-merchants whose original homeland was in the Gulf coast lowlands of Tabasco. They argue that the Central Mexican-influenced people, whom they label the Putun, engaged in widespread aggressive undertakings beginning in the eighth century that appear to have been intended to control major economic resources and trade routes throughout much of the Maya lowlands".

> y de matas y de algunas yervas… lo que corre de la candela… herrumbre que tiene el cuchillo y el hierro», según el Diccionario de Motul, de donde se ha sacado la interpretación clásica de las palabras de Itzamná: Itzen caan, Itzen muyal, «que era dezir: Yo soy el rózio, o sustancia del Cielo y nubes» (según Lizana, 1893, p. 4). (…) En el maya yucateco aparece en la variante its* y únicamente en el compuesto its›at (ioat o idzat), que significa: «astuto, cauteloso, mañoso, ábil, artista, industrioso, ingenioso, para bien y para mal, y sabio assi», según el Diccionario de Motul. En ese dialecto la variante its› tiene varios homónimos (Barrera y Rendón, 2005: 29-30).

Por su parte, Boot, citando sus propios estudios como los de Schele y Grube y Boot y Schele y Mathews afirma "Con base en desciframientos recientes, los itzá fueron identificados como habitantes de las tierras bajas mayas del sur y migraron a las tierras bajas mayas del norte para establecerse en Chichén Itzá" (Boot, 2005: 30)[14].

En un recipiente trípode del que se desconoce su origen y que, por su forma, estilo iconográfico y signos jeroglíficos, se trataría de una pieza de la región central de las tierras bajas mayas en el periodo clásico temprano (250-550 dC), se encontraron referencias a un *itza' ajau,* lo que representaría, según Boot, una primera referencia al concepto Itzáa' (2005: 36-37).

Según él, la partícula *a'* o *ha'* se refiere a agua, mientras que el elemento *itz'* tendría una doble acepción. En efecto, siguiendo el diccionario Cordemex de Barrera Vázquez (1980), *its'* se refiere a "leche, lágrima, sudor, resina o goma por cuaxar de árboles y de matas y de algunas yervas" (270); a su vez estaría refiriéndose a brujo o hechicero (270). Por su parte, a' "agua, sandhi de ha'; especialmente en los topónimos" (1). Lo anterior implicaría que itza' se referiría a "agua hechizada", que de acuerdo con Boot, en el contexto del recipiente del que hablamos, podría referirse a los lagos de la región del Petén central,

---

14 "Based on recent decipherments, the Itzá were identified as inhabitants of the Southern Maya Lowlands and migrated to the Northern Maya Lowlands to established themselves at Chichén Itzá".

y concretamente, del lago que desde la Colonia es conocido como lago Petén Itzá (Boot, 2005: 37).

Su análisis no queda sólo en la identificación del glifo correspondiente a itza' que hemos comentado con anterioridad, sino a la identificación del glifo Kanek en diversas ciudades del Petén en el Clásico, tales como Motul de San José, Ceibal, Yaxchilán, Pusilhá, Ucanal, Xultún, al igual que en inscripciones en vasos funerarios del mismo periodo de procedencia atribuible a la región del Petén (Boot, 2005: 36-49). De igual manera, añade a su análisis la existencia de un estilo iconográfico que él denomina "Machaquilá-Ceibal-Ucanal", que podría dar luz sobre la región de posible influencia de los itzaes.

> La evolución de la innovadora tradición iconográfica también puede dar una pista más sobre el área clásica original de Itzá. Solo ciertos sitios, relacionados geográficamente con el nombre del título hereditario Chanek '/ Kanek', comparten la misma tradición iconográfica, a saber, Seibal, Xultún y Ucanal. En la actualidad, no se conoce ningún monumento de Motul de San José de este período tardío (un Chanek '/ Kanek', gobernante de Motul de San José, se menciona en la Estela Seibal 10 que data del año 849 d.C.). Además de la distribución geográfica relativamente limitada del nombre o título hereditario chanek '/ kanek', también se hace referencia a itza '. (...) Si este estilo es diagnóstico de una zona específica, puede estar relacionado con la zona en la que primero llegaron a prosperar Dos Pilas y Aguacateca, luego de que Machaquilá y Seibal continuaron y desarrollaron el mismo estilo. Recientemente, Schele y Mathews (1998: 179) sugirieron que Seibal era una continuación o restablecimiento de Dos Pilas-Aguacateca, pero en su argumentación no incorporan a Machiquilá. Si Motul de San José compartió este estilo y representó al posible señor extranjero Hun Tzak Tok ', este rey, un K'hul itza (') ahaw, puede ser de una zona del sur de Motul de San José. (...) Es en esta zona, en la que se ubican Machaquilá y Seibal por un lado y Ucanal y Xultún por el otro, en donde ahora se puede sugerir con más confianza incluir el probable hogar original del Itzá Clásico. En contraste con mis evaluaciones anteriores, el posible territorio Itzá Clásico puede estar ubicado al sur y / o al este del lago Petén e incluye el área del lago. Aunque la ubicación

> precisa del área de Itzá Clásico en sí no se conoce todavía (y puede que nunca se sepa), el Itzá Clásico sí tenía un k'uhul ahaw "señor o rey parecido a un dios" reconocido por al menos otro centro Clásico, a saber, el Gobernante Itzá llamado Hun Tzak Tok ', quien visitó y fue registrado en Motul de San José (Boot, 2005: 78-79)[15].

Tal versión aún está en discusión. Añadiré más adelante algunos otros autores que se suman al debate sobre el posible origen de los itzaes y su filiación.

Por su parte, Alejos (2010) afirma el carácter sobresaliente de los itzaes pues no sólo dominaron un amplio territorio, sino que también influyeron en múltiples regiones, algunas tan alejadas de su asiento en el corazón del Petén guatemalteco, como las fronteras con la Colonia en la península de Yucatán. Afirma Alejos, para acentuar la importancia histórica de estos per-

---

15 The evolution of the innovative iconographic tradition also may give a further clue to the original Classic area of the Itzá. Only certain sites, related geographically to the name of hereditary title Chanek'/Kanek', share in the same iconographic tradition, namely Seibal, Xultún, and Ucanal. At present, no monumento is known from Motul de San José from this late period (a Chanek'/Kanek', ruler of Motul de San José, is mentioned on Seibal Stela 10 dating to A.D. 849). Besides the relatively limited geographical distribution of the name or hereditary title chanek'/kanek' there is also the reference to itza'. (...) If this style is diagnostic of an specific area, it may be related to the area in which first Dos Pilas and Aguacateca came to prosper, alter which Machaquilá and Seibal continued and developed the same style. Recently, Schele and Mathews (1998:179) suggested that Seibal was a continuation or re-establishment of Dos Pilas-Aguacateca, but in their argumentation they do not incorporate Machiquilá. If Motul de San José shared in this style and depicted the possible foreign lord Hun Tzak Tok', this king, a K'hul itza(') ahaw, may be from an area Routh of Motul de San José. (...) In this area, in which Machaquilá and Seibal on the one side and Ucanal and Xultún on the other side are situated, that it can now be suggested with more confidence to include the probable original home of the Classic Itzá. In contrast to my earlier assesments, the possible Classic Itzá territory may be located to the south and/or east of Lake Petén and it includes the lake area. Although the precise location of the Classic Itzá area itself is not known yet (and may never be), the Classic Itzá did have a k'uhul ahaw "god-like lord or king" recognized by at least one other Classic center, namely the Itzá ruler named Hun Tzak Tok', who visited and was recorded at Motul de San José (Boot, 2005: 78-79).

sonajes, que fueron los gobernantes de Chichén Itzá y Tayasal (179). "Lo que se conoce de su historia antigua, refiere a una dinámica social marcada por migraciones, guerras, esplendor civilizatorio y decadencia. Los itzaes tienen el honor de haber sido una sociedad libre y beligerante hasta finales del siglo XVII, cuando sufrieron una invasión militar española que los abatió, subyugando a los sobrevivientes al dominio colonial" (179).

Más adelante, sustentado en Schumman, afirma que el gentilicio itza' ha sido traducido con frecuencia como "adivinos de agua". Llega a esta conclusión pues dice haber encontrado en San José, Petén, a "un grupo de mujeres que el día 24 de junio colocaban en el altar familiar 'ollas llenas de agua con las que al día siguiente adivinaban poniendo sobre el agua agujas imantadas'" (Schuman 2000 en Alejos, 2010: 180).

En este sentido, Alejos nos aporta un dato interesante de una descripción que del mismo asunto proponen los itzaes de hoy: "/itz/, brujo, hechicero, mago, y/a'/ agua, lago, río. Los itzaes mismos aclaran que *itz* refiere a "aquellas personas que reciben el don de curar, o de manejar (...) energía (...) son depositarios de la sabiduría de la comunidad. A la llegada de los españoles, se les comenzó a llamar 'brujos' de manera incorrecta" (180).

Laura Caso Barrera, en su estudio *Caminos en la Selva, migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes, siglos XVII-XIX* (2005), aprovecha la versión de Barrera y Rendón, pero coincide con Boot al afirmar el origen petenero de los itzaes.

> Los itzaes son un grupo mayanse cuyo origen no se ha establecido claramente; por lo general, se les considera mayas chontales, aunque en la actualidad se piensa que pudieron ser originarios de El Petén. En los libros de Chilam Balam este grupo tiene un papel central en las llamadas crónicas históricas, donde se relata su llegada a Yucatán, el establecimiento de sus poblaciones y ciudades, la caída de éstas y sus migraciones. Se les relaciona con el establecimiento del tiempo katúnico y se les considera hombres sabios y religiosos. Al mismo tiempo se refieren a ellos como extranjeros que no hablaban bien la lengua (ah nunoob) y se dice que eran los de "la estera y el trono presta-

> dos", dando a entender que se trataba de gente que se había apoderado del gobierno (Caso, 2005: 210-211).

Por su parte, en contraste con lo anterior, Erik Velázquez afirma el origen yucateco de los itzaes y refiere que no existen evidencias para suponer que fueran oriundos de la región petenera.

> Los datos que tiene Boot en su libro son correctos. El problema es la interpretación (esos mismos datos pueden tener otra interpretación), pues no estoy de acuerdo en que los itzaes migraron del Petén a Yucatán en el Clásico Tardío, debido a que los itzaes que conocemos por fuentes posteriores son hablantes de idiomas yucatecanos (incluso la lengua vernácula de Chichén Itzá es ancestro del protoyucatecano), mientras que no existe evidencia alguna de idiomas de ese subgrupo mayance en las Tierras Bajas Centrales antes de 900 d.C. En definitiva, los itzaes y los Chan Ek' de los textos jeroglíficos mencionados en Motul de San José, Xultún y otros sitios del Petén son cholanos ([16]).

En efecto, Erik Velázquez dedica varias páginas de su estudio sobre las entidades anímicas y los lenguajes gestuales y corporales del arte en el Clásico maya a partir de los vasos de la Entidad Política 'Ik', a la comprensión de la presencia de "Chan Ek" en la estela existente en Ceibal, –ya mencionada párrafos arriba y analizada por Boot (2005)– y en Tayasal (2009a, 147-163). Para él, después de citar varios argumentos lingüísticos y epigráficos, la lengua representada en los vasos y estelas que analizó y que corresponden al Clásico en la zona del Petén guatemalteco son de filiación ch'olana lo que implicaría que los itzaes no proceden de esta región, sino que habrían llegado al final del Clásico o principios del Postclásico.

> En su conjunto, los datos lingüísticos desmienten cualquier especulación en el sentido de que las elites del área de Motul de San José hablaran durante el Clásico tardío alguna forma antigua de itzáj. La evidencia disponible sugiere

16 Velázquez, Erik, comunicación personal, 3 de noviembre de 2013.

> que con mucha certeza su lengua vernácula pertenecía a la rama oriental del subgrupo ch'olano y apoyan la idea de Lacadena García-Gallo y Wichmann, en el sentido de que la difusión de los idiomas yukatekanos hacia las tierras bajas del Petén fue un fenómeno posterior al Clásico (Velázquez, 2009a: 162).

En una postura similar se encuentra Voss (2005), quien argumenta que los itzaes de Chichén Itzá no provenían de la zona del Petén, sino que el término 'itsa' designaría más un topónimo relacionado con aspectos acuáticos –aguadas– que con un lugar de origen (2005: 7). Argumenta que no existen evidencias de que 'itsa' pudiera ser un gentilicio en las fuentes clásicas, pues se trata de un uso que se deriva de la época colonial (10). "El estudio lingüístico tampoco comprueba la procedencia foránea de los Itzáes. Más bien, el estudio indica que los Itzáes han sido identificados y conmemorados por los Mayas mismos debido a sus oficios de sacerdotes y oradores para pronósticos astronómicos (10)".

Ambas posturas tienen argumentos de peso a su favor y se sustentan en interpretaciones arqueológicas e históricas. Baste decir que, como parte de esta investigación, en el año de 2012 visité la isla de Flores en el Petén, antigua Tayasal y, al entrevistar a los habitantes de la región –itzaes– y mestizos, todos ellos coincidían en identificar el origen de esta poderosa etnia en la península de Yucatán. Para ellos, el Rey Kanek habría llegado en un pasado remoto a las tierras del Petén junto con su esposa Säk Nik'te', huyendo de Chichén Itzá –asiento de los Canek, según esta versión– después de su expulsión. En el último capítulo compartiré visiones sobre los itzaes en la zona del Petén y que tienen que ver directamente con la manera en que se construye la memoria de la cultura. Los itzaes están recuperando elementos de su identidad, tal como lo menciona Lotman, trayendo aquello que la cultura ha decidido enviar a la periferia y colocándolo en el núcleo de su semiosfera (1996). La lengua itza' es hablada por unos cuantos habitantes de la región y se encuentra en vías de extinción; no obstante, hay un grupo de jóvenes vinculados a la Academia de las Lenguas Mayas, organismo guatemalteco que tiene una sede en San José, Petén, que está en pleno rescate de la lengua, a partir

de la elaboración de diccionarios, cursos y libros diversos donde también se considera la conservación de algunos elementos tradicionales.

II

Conquista del Petén Itzá, 1697. Kanek en Tayasal

II.1 Fuentes

El estudio de las fuentes en torno a la conquista de Tayasal es clave para entender, como hemos visto en el primer apartado de la presente investigación, aquello que han dicho los observadores directos de los acontecimientos, como de aquellos que los narran a la distancia, tanto espacial como temporal, para más adelante contrastarlos con el presente de las comunidades de la región petenera. Lo mismo si se trata de un cronista de indias que nunca pisó territorio americano, que si se habla de un conquistador y uno de sus generales que conocieron la región de camino a otras tierras y que de pasada nos dan la primera noticia peninsular del encuentro con los Kanek, que si vemos a través de los ojos de un fraile profundamente tocado por su época, imbuido por un sentido milenarista y producto de la iniciativa Propaganda Fide, que si nos adentramos a la complejidad de las evidencias arqueológicas, y de si todo es interpretado por arqueólogos, antropólogos e historiadores. Ellos, a través de su parecer, de su formación y su propia cosmovisión, han presenciado y documentado la región, lo mismo que sus habitantes; desde ahí, desde sus posturas, también han construido sus aseveraciones, sea partiendo desde la ciencia o desde los prejuicios de época producto de la formación de conocimiento europeo. Han contribuido, de forma decidida, al saber que hoy tenemos de los itzaes y su mundo, con independencia de si se trata de un saber colectivo y popular o de un conocimiento académico.

II.1.1. Arqueológicas. Tayasal en el Clásico y Postclásico

Las investigaciones en la región Petenera en torno a los itzaes y sus vecinos son relativamente recientes. Como da cuenta Rómulo Sánchez Polo[17], arqueólogo guatemalteco dedicado desde hace años a la investigación en la zona, han sido poco abundantes en cuanto al Postclásico de las tierras bajas mayas se refiere. En apariencia, la principal atención se la han llevado los sitios cuyo auge se dio en el periodo Clásico, así como de manera más reciente en la Cuenca el Mirador, proyecto a cargo del investigador norteamericano Richard B. Hansen, y que se enfoca principalmente en el periodo Preclásico. Destacan los trabajos de Don S. Rice, Prudence M. Rice, Anna McNair, Timothy Pugh, Grant D. Jones y el mismo Sánchez Polo (en Sánchez, et al., 1995), de Rice, Don S. Prudence M. Rice, Grant D. Jones, Rómulo Sánchez Polo, Timothy Pugh, Anna McNair, Leslie Cecil y Hugh Drake (en Rice, 1997), centrados en el estudio de la región; de Timothy Pugh y Sánchez Polo (2009, 2010) de Timothy Pugh, Sánchez Polo y Yuko Shiratori (2012), Timothy Pugh y Leslie G. Cecil (2012) y Timothy Pugh (2009). Estos últimos centraron su estudio en la zona hoy conocida como Tayasal, la cual que se encuentra en la ribera norte del lago Petén Itzá. De igual manera, el estudio de los kowoj (Pugh, 2009) y su apropiación de elementos coloniales previo a la conquista en 1697, mismo concepto que se pretende demostrar en las investigaciones en Tayasal reportadas en 2009-2010. En este mismo sentido podemos encontrar el trabajo de Rice y Rice sobre los kowoj, grupo que se encontraba en constante tensión con los itzaes para el momento de la conquista.

> Aunque nuestras preguntas en estos proyectos se dirigieron principalmente a los períodos Posclásico y de Contacto, nuestras investigaciones descubrieron un asentamiento maya continuo en el área de los lagos desde el período Preclásico Medio (comenzando ca. 800-700 aC) hasta el siglo XVII de esta era y revelaron importantes conocimientos sobre la historia ocupacional tardía de la región. Por ejemplo, contrariamente a las suposiciones iniciales que

17 Entrevista a Rómulo Sánchez Polo, verano de 2012, Petén, Guatemala.

> subyacen a las reconstrucciones de un colapso demográfico catastrófico en las tierras bajas del sur, la región nunca fue completamente abandonada. En cambio, durante el período Clásico Terminal, las poblaciones reducidas comenzaron a reorganizarse en y alrededor de las cuencas de los lagos centrales del Petén (Rice y Rice, 2009: 9)[18].

Como se ve, su investigación exhibe un intrincado entramado político y social en la región petenera que nos lleva mucho más allá de los primeros trabajos de interpretación donde el aspecto central era el tema itza'. Por otro lado, están otorgándole un lugar importante a los habitantes de la región en el Postclásico Tardío (1450-1525), el periodo de contacto (1525-1697) y el periodo Colonial Temprano en el Petén (1697-1750), donde no sólo no dejaron de existir los diferentes grupos indígenas de la zona –contrario a lo que se piensa con el "colapso"–, sino que también su presencia siguió existiendo aun después de la conquista. Por supuesto, al sobrevivir tanto tiempo fuera del dominio de la Corona Española han permanecido en el interés de muchos cronistas e historiadores, especialmente gracias a los movimientos de reivindicación nacional vividos en nuestras latitudes en el siglo XX, como veremos más adelante en la construcción de la memoria colectiva tanto de itzaes como de los guatemaltecos en general.

Siguiendo con estos aportes desde la arqueología, Pugh y su equipo se encontraban realizando exploraciones en la zona de Tayasal en el verano de 2012, cerca de la que hoy se conoce como pirámide del Rey Kanek, justo en el área de San Bernabé, donde estuvo una pequeña colonia española. El obje-

---

18 Although our questions in these projects were directed primarily to the Postclassic and Contact periods, our investigations uncovered continuous Maya settlement in the lakes area from the Middle Preclassic period (beginning ca. 800–700 B.C.) through the seventeenth century of this era and revealed important insights into the region's late occupational history. For example, contrary to early assumptions underlying reconstructions of a catastrophic demographic collapse in the southern lowlands, the region was never completely abandoned. Instead, during the Terminal Classic period, reduced populations began reorganizing themselves in and around the basins of the central Petén lakes (Rice y Rice, 2009: 9).

tivo del proyecto, de acuerdo con la arqueóloga Evelyn Chan[19], era encontrar elementos que evidenciaran el contacto previo y posterior a la conquista del Petén. En esa misma visita de campo, platiqué con el arqueólogo Timothy Pugh, encargado del proyecto, y me comentó que estaban reinterpretando el trabajo de Jones en su libro *The Conquest of the Last Maya Kingdom* (1998), investigación clave dentro del estudio del momento de contacto de itzaes y peninsulares y su posterior conquista[20].

Todos estos trabajos, como comenté líneas arriba, han proporcionado información valiosísima para contrastar aquello que se encuentra a nivel histórico y que generalmente viene sustentado en las fuentes, tanto españolas como indígenas. Como comenta Sánchez Polo a cuento con esa complejidad:

> La cabecera de la confederación de los linajes –un gobierno compartido o multepal– fue una isla referida como Noh Peten o Taiza, actualmente la isla Flores en lago Peten Itza, la cabecera moderna de Petén (Bullard 1960, 1973, 1979; Chase 1982, 1983; Cowgill 1963; Johnson 1985; G. Jones, D. Rice y P. Rice 1981; Pendergast y Jones 1992; D. Rice y P. Rice 1984; D. Rice, P. Rice y G. Jones 1993; P. Rice y D. Rice 1985). Noh Peten servía como sede de los cuatro linajes principales que vivían en barrios o caseríos orientados hacia los puntos cardinales. Sus líderes habitaban allí periódicamente y al mismo tiempo, mantenían residencias en los pueblos principales de sus provincias remotas (Sánchez, et al. 1995: 590).

De estas investigaciones, así como de la lectura de algunos documentos en el Archivo General de Centroamérica, entiendo que el tiempo posterior a la conquista fue agreste no sólo para las comunidades que vieron atomizada su organización política y desequilibrada su estructura social, sino para los posibles colonos que habitaron la región. Aun así, existieron numerosas mi-

---

19 Chan Nieto, Evelyn (27de julio de 2012), entrevista personal en San Bernabé, Tayasal, Petén Guatemala.

20 Pugh, Timothy (27 de julio de 2012), entrevista personal en San Bernabé, Tayasal, Petén Guatemala.

siones en la región, mismas que enfrentaron problemas constantes. Como comenta Evelyn Chan,

> Ellos estaban pidiendo auxilio y es hasta que se abre el camino desde la ciudad de Guatemala para acá que empieza a haber cierto control. La rebelión de los itzaes se volvió más fuerte después de la conquista. Y sí hay evidencia de que se redujeron en aldeas, pero también querían vivir en las haciendas. No tenían que dar tanto tributo a los clérigos y eso hizo que la economía de la región creciera. Había rebeliones por Ixlú y donde estaban los kowoj, en el oeste donde estaban los chakan itzaes y San Andrés y San José; había rebelión en toda la parte noreste del lago, entonces por todos lados estaban siendo atacados.

La presencia de Grant D. Jones a través de su trabajo en los últimos años ha influenciado el trabajo de arqueólogos, historiadores y antropólogos, no solamente a nivel académico, sino también a nivel identitario. "Las investigaciones marcan para nosotros un punto importante y es que fueron basadas en los trabajos históricos que hizo el historiador Grant Jones. Trabajó originalmente la etnohistoria de Yucatán con documentos de varios archivos. (...) ha hecho trabajos extensivos en el archivo General de Indias. Él propone una geografía del posclásico (...) Los kowoj en la parte norte y los itzaes en el centro" (Sánchez, 2011).

Existe un sentido claro de pertenencia a la región que se ve reflejado en los trabajos de varios de los arqueólogos que trabajan el Petén, pese a que la presencia de investigadores extranjeros –principalmente norteamericanos, alemanes y varios mexicanos– ha sido muy importante. Muchos de los retos que plantea el estudio del Postclásico en esas tierras y de los primeros contactos han de servir para contrastar los estudios históricos de la región. Sin duda, estas investigaciones –junto con algunas otras de corte histórico– han sido decisivas para la construcción de una identidad itza' en el Petén, como iremos comentando más adelante.

Es importante mencionar que la Universidad de San Carlos de Guatemala cuenta en el Petén con un Centro Universitario en el que se imparte la carre-

ra de técnico en Arqueología y la licenciatura en Arqueología. Varios de los arqueólogos locales que trabajan en los diferentes proyectos que existen en la región derivan de esta institución –como es el caso de Evelyn Chan–, lo que contribuye, a su vez, a la construcción de una identidad académica y social.

Figura 1. La Isla de Flores hoy, vista desde la Pirámide del Rey Kanek

Foto. Elaboración propia. 2012.

Figura 2. Con Evelyn Chan y su equipo de trabajo en San Bernabé, Tayasal.

Foto: Elaboración propia, 2012.

II.1.2. Fuentes documentales, análisis y contrastes

Hay abundancia de fuentes para el estudio de la región del Petén Itzá y su conquista, tanto en el Archivo General de Indias, en el Archivo General de Centroamérica como en crónicas diversas como las *Cartas de Relación*, de Hernán Cortés, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*", de Bernal Díaz del Castillo, *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles itzaes y cehaches,* de fray Andrés de Avendaño, y la *Historia de la conquista de la provincia de el itza, reducción , y progresos de la de el lacandón, y otras naciones de indios bárbaros, de la mediación de el reyno de Guatimala, a las provincias de Yucatán, en la America Septentrional*, de Juan de Villagutierre Soto-Mayor. En este apartado revisaré algunas de estas fuentes con el objeto de encontrar aquellos elementos que puedan hacernos ver las intenciones y tendencias detrás de su elaboración, tanto en un sentido historiográfico como en el aspecto ideológico.

II.1.2.1 Hernán Cortés, Cartas de Relación; Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*

En la expedición punitiva que emprende Hernán Cortés a las Hibueras para castigar al insurrecto Cristóbal de Olid, entra en contacto con los itzaes cuando intenta camino por su territorio en el Petén. Existe registro de su paso por el lugar en su quinta Carta de Relación (1526/2003: 385-391), donde relata su visita al soberano de esas tierras llamado Aj Kanek. Una relación del acontecimiento se encuentra también en la crónica de Villagutierre sobre la conquista del Itza' como antecedente importante. Lo curioso es que para Hernán Cortés dicha visita no tuvo gran interés pues la relata como una simple parada en su camino hacia las Hibueras. Es decir, no le pareció un territorio lo suficientemente importante como para conquistarlo o como para realizar planes a futuro. En la narración de Bernal Díaz del Castillo (1796) hay todavía menos interés pues ni siquiera hace mención del Aj Kanek o de la ciudad. Al parecer, siguiendo los argumentos de Juan Miralles, la necesidad de la expedición punitiva en contra de Olid respondía también a la "búsque-

da del estrecho que comunicaría ambos océanos (el Pacífico y el Atlántico)" (Miralles, 2004: 368). Sumado a lo anterior, la cólera que poseyó a Cortés al enterarse de la rebelión del que fuera su antiguo maestre de campo hizo que emprendiera una expedición de la envergadura que más adelante detallaremos. Al momento en que Cortés inicia su expedición, y más adelante en que la narra en su Quinta Carta de Relación, existen numerosos movimientos operando en su persona y en torno suyo. La justificación de las labores de los conquistadores, en palabras de Bernard Grunberg, se centraba en

> La fórmula a menudo repetida "al servicio de Dios y servicio de su Majestad" no debe hacer olvidar que los conquistadores justificaron sus acciones con este doble aspecto indisociable, donde el interés cristiano y el nacional se imbricaron y donde la ética caballeresca heredada del pasado les imponía hacer cumplir su fe y comprometía su honra en la Conquista de la Nueva España. La cruz fue el emblema por antonomasia, como una manifiesta presencia de Dios, cuya omnipotencia protegía al pequeño ejército de Cortés. (...) Esta evolución es lógica en la medida en que la reconquista y la Conquista guardan rasgos comunes, en particular, en el plano religioso. La misión de los españoles consistió, en esencia, en incitar a los indígenas a renunciar a su religión y a sus costumbres. (...) Los conquistadores justificaron todas sus acciones en nombre del rey, como demuestra la repetición de la fórmula "Al servicio del rey" en sus diferentes relaciones y crónicas. (...) Por otra parte, no hay que olvidar que la búsqueda de oro fue uno de los motores del descubrimiento de la Nueva España (Grunberg, 2004: 99-100).

Las Cartas de Relación, de Hernán Cortés, son ejemplo de un espíritu de época en que los conquistadores pretendían "objetivar" América a partir del "realismo descriptivo de sus crónicas y relatos: su fuerte empeño en torno a la verdad era la que hacía desaparecer poco a poco la idea de *terra incognita* para, por el contrario, afirmar cada vez más la realidad de lo visto y lo vivido" (Hernández en Cortés 1526/2003: 9). A la par, representan un esfuerzo de glorificación personal por parte de sus autores en varios sentidos: el impulso de la gloria y la defensa de todo lo sacro y de la influencia de España sobre

estos nuevos territorios. Para Hernández, estas cartas son un compendio de la empresa cortesana, no solamente como una narración de su quehacer en los territorios americanos, sino además como la argumentación hacia Carlos I de un proyecto de Estado (1526/2003: 10). Por lo anterior, es necesario visualizar estas cartas como documentos encaminados a mostrar los intereses de Cortés en la Nueva España y su heroísmo ante las adversidades que venía enfrentando.

Para el momento en que se desarrolla esta expedición, Cortés está dividido entre sus responsabilidades para con Dios y su Majestad –cosa que nunca se pierde en sus textos, e inclusive en la Carta de Relación que comentamos–, su necesidad de demostrar su poder –que para Miralles lo hace parecer como un "rey sin corona" (2004: 369)–, por el excéntrico séquito que lleva a la expedición y por sus airadas demostraciones de coraje que exhibían un temperamento irascible y presto a la cólera, distinto a la mesura y buen juicio que Bernal le atribuía (2004: 365) y que Pedro Mártir contrastaba (citado en Miralles, 2004: 365); de igual manera, quizá la necesidad de seguir siendo el augusto caballero expedicionario que realiza beneficios a la Corona, lo que indudablemente le traería beneficios políticos y económicos a la postre.

Es menester apuntar también que, a partir de sus *Cartas de Relación*, Cortés, imbuido de un sentido caballeresco como hemos comentado líneas arriba, ostenta una forma específica de escritura donde, como afirma Beatriz Aracil, habrá "una imagen idealizada del conquistador y su proyecto que lo configuró como modelo literario muy pronto asimilado, reescrito, reelaborado (y también refutado) por otros cronistas" (Aracil, 2009: 63). En efecto, la pluma cuidadosa y selectiva de Cortés habrá de guardar un equilibrio en la selección de las palabras, las frases y las situaciones narradas para ubicarse como un conquistador vinculado a la reconquista que triunfalmente habría concluido en 1492 con la caída del califato de Granada –coincidentemente con el "Descubrimiento" de América– y que dotaba de un cariz eminentemente cristiano a todas y cada una de las acciones llevadas por el extremeño. De igual manera, darle un sentido de ariete "civilizatorio" en toda aquella empresa que acomete.

> En definitiva, el autor de las Cartas de relación se va a presentar ante sus contemporáneos como protagonista sólo de grandes acciones, perfecto en sus cualidades morales, militares y políticas, pero sobrio al referirse a sí mismo, y va a convencer a los cronistas de la época de su condición heroica a pesar de las circunstancias adversas en que algunos de ellos se acercaron a sus escritos e incluso antes de referir los hechos gloriosos de la conquista de la gran México-Tenochtitlán… (Aracil, 2009: 69).

En este sentido, es conveniente mencionar que un tratamiento similar habrá de mostrar Martín de Urzúa y Arizmendi en todas y cada una de las cartas que dirigirá al rey al tratar de justificar la conquista del Itza', sin duda partiendo de, como hemos comentado, un género discursivo de conquista, de ahí la relevancia de las palabras de Aracil.

Por otro lado, tenemos a Bernal Díaz del Castillo, capitán menor que poco a poco va ascendiendo en importancia dentro de la élite de los conquistadores –por supuesto, no un hidalgo como Cortés mismo– y cuya inferior redacción y narrativa habrá de marcar una diferencia clara entre él y Cortés como cronistas de sus propias vivencias. Sin embargo, es frecuente que hallemos en el trabajo de Bernal contrapesos interesantes en cuanto a lo narrado por Cortés y que, concretamente en el pasaje que nos interesa, habrá de ser, según palabras de Miralles, el "Jenofonte de ese viaje. El relato de este último (Bernal), además de vibrante, aporta muchos datos que ayudan a un mejor conocimiento de las condiciones en que se llevó a cabo" (2004: 368).

Las motivaciones de ambos autores son muy distintas: para Cortés, informar a la Corona de sus pasos con el objeto de no perder lo que ha obtenido hasta el momento; de Bernal, dejar constancia de su movimiento por la historia y del de la comitiva a la que perteneció, ese grupo de conquistadores que añadieron tierra, vasallos y riqueza a la Corona española; además, como él mismo lo hace constar

> …é tambien van declarados los borrones, é cosas escritas viciosas en un libro de Francisco López de Gomara, que no solamente va errado en lo que escribió de la Nueva España, sino que también hizo errar á dos famosos Historiadores

> que siguieron su Historia, que se dicen el Doctor Illescas, y el Obispo Paulo Jobio; y á esta causa digo é afirmo, que lo que en este libro se contiene va muy verdadero, que como testigo de vista me hallé en todas las batallas é encuentros de guerra: é no son cuentos viejos, ni historias de Romanos de mas de setecientos años, porque á manera de decir, ayer pasé lo que verán en mi Historia, é como, é quando, é de qué manera; y dello eran buen testigo el muy esforzado é valeroso Capitan Don Hernando Cortés Marqués del Valle, que hizo relacion con una carta que escribió de México al Serenísimo Emperador Don Carlos V, de gloriosa memoria, é otra del Virrey Don Antonio de Mendoza, é por probanzas bastantes (Bernal, 1796: 6).

Díaz del Castillo responde de esta manera a iniciativas –que como se ve, fueron muchas– para contar la conquista de los territorios americanos, por parte de una amplia nómina de autores que, con diversos motivos e intereses, acometían una labor de suyo tan complicada y laboriosa. Al haber vivido los acontecimientos, Bernal se posiciona como un autor privilegiado frente a todos los demás, como el mismo López de Gomara, quien nunca pisó territorio americano, pero que, por su contacto con Cortés, habría tenido información "privilegiada" para escribir su crónica. En este espacio nos centramos en la narración que hacen ambos conquistadores sobre su paso por territorio itza' y los pormenores de dicha visita, que representa el primer contacto que tenemos registrado de los españoles con uno de los gobernantes del Petén.

Después de dejar la provincia de Acalan, la comitiva de Cortés va encontrando en su camino varios pueblos abandonados, pero con toda suerte de bastimentos. Al parecer, los habitantes huían delante de la comitiva y les dejaban lo que había para que no les molestaran. Una vez establecido el contacto con los itzaes, el Aj Kanek va al encuentro con Cortés y le deja saber varias cosas interesantes. Primero, después de una misa que ofreció el conquistador, le dijo que "él quería luego destruir sus ídolos y creer en aquel Dios que nosotros le decíamos, y que quisiera mucho saber la manera que debía de tener para servirle y honrarle, y que si yo quisiese ir a su pueblo, vería cómo en mi presencia los quemaba, y quería que le dejase en su pueblo aquella cruz

que le decía que yo dejaba en todos los pueblos por donde yo había pasado" (Cortés, 1526/2003: 387).

De lo anterior podemos interpretar que el gobernante de Tayasal tenía el deseo de integrarse a las nuevas realidades, deseo que al menos dos de sus sucesores demostrarán en lo subsecuente –específicamente con una comisión enviada a Mérida para tal efecto en 1614, y otra enviada de igual manera en 1695.Aunque también cabe la posibilidad de que lo que buscaba el Aj Kanek era decirle a Cortés justo lo que quería escuchar, pues más adelante lo invita a la ciudad y no destruye ídolo ni monta ninguna cruz. Lo cierto es que, al parecer, el Aj Kanek sabía perfectamente de quién se trataba, pues cuando Cortés le habla del Rey de España y de cómo muchas otras partes se habían puesto a su servicio por su intermediación, él le contestó que

> ...hasta entonces no había reconocido a nadie por señor ni había sabido que nadie lo debiese ser, que verdad era que hacía cinco o seis años que los de Tabasco, viniendo por su tierra, le habían dicho cómo había pasado por allí un capitán con cierta gente de nuestra nación y que los habían vencido tres veces en la batalla, y que después les habían dicho que habían de ser vasallos de un gran señor, y todo lo que yo ahora le decía, que le dijese si era todo uno (Cortés, 1526/ 2003: 387).

Es posible que el Aj Kanek buscara congraciarse con tan peligroso personaje. Además, Cortés llevaba consigo un ejército considerable por lo que había que ser en verdad muy diplomático si lo que se quería era evitar un enfrentamiento. Más adelante, Cortés se asume como ese capitán del que le habló el Aj Kanek y se lo demuestra por intermediación de Marina, la "lengua" que Cortés lleva a todos lados y que precisamente le fue dada en Tabasco. El Aj Kanek, según Cortés, se mostró sumamente contento de saberlo y le confesó su deseo de convertirse en vasallo del Rey. Lo cierto es que Cortés peca de vanidad al saberse reconocido como gran capitán y le muestra al Rey a quien le dedica estas cartas, todo lo que había hecho y la fama que lo precedía, lo que lo hacía merecedor de encomio y reconocimiento; no obstante, constan-

temente hace alusiones al Rey, a Dios y cómo todo lo que realiza y emprende es a favor de la Corona y no en beneficio propio.

El Aj Kanek le informa que sabe de aquellos españoles que Cortés está buscando y le dará guía para llegar por buen camino. Lo más seguro es que deseaba que se marchara lo antes posible. En todo caso, acompaña al soberano a la ciudad y después ya no informa nada de esta visita. Pareciera que no le impresionó lo más mínimo Tayasal –no al menos como a los subsecuentes visitantes que llegaron a ella– y no realizó ninguna descripción, como sí hizo de un pueblo anterior al que llegó y que sin duda no tenía la importancia regional de la capital itzalana. Lo cierto es que, al seguir camino, seguirá encontrando pueblos que le tributan al Aj Kanek y que dan indicio de los vastos dominios de los itzaes. Por supuesto, da noticia de dejar el afamado caballo que, al estar lastimado, ya no podía seguir la marcha. Comenta que el soberano le prometió que lo curaría y no le da más importancia. No obstante, como se sabe, más adelante tendrá una importancia fundamental pues se transforma en una deidad de la ciudad llamada Tzimin Chaac –caballo de trueno o rayo–. A decir de Villagutierre, los indígenas pensaron que el caballo era animal de "razón" y "le daban a comer gallinas y otras carnes y le presentaban ramilletes de flores, como acostumbraban a hacer con las personas principales cuando estaban enfermas" (Villagutierre, 1700/1985: 129). Villagutierre extrae semejante afirmación de la crónica de López de Cogolludo (1688/1957: 493), como lo hace constantemente sin que medie algún análisis de su parte. Quizá lo anterior deriva de una actitud negativa en todos estos cronistas –incluido el mismo Andrés de Avendaño, que revisaremos más adelante– hacia todo lo concerniente a cultos y saberes indígenas. Frecuentemente, se refieren a estas prácticas como demoniacas o idólatras. Peor resulta en el caso de este caballo, pues para los españoles la génesis de la deidad no tendría pies ni cabeza y sería la confirmación de la artificialidad de las deidades mayas y de su culto. No obstante, habría que profundizar en el hecho. En el marco de dicha visita a los itzaes por parte de Cortés, se encuentran con que, cerca de Tayasal, en un territorio con varios pueblos que Villagutierre identifica como mazatecas "que es lo mismo que pueblos o tierras de venados" (1700/1985: 82), los venados eran sumamente mansos y eran fáciles de cazar. Cortés, al pre-

guntar a los guías que traía por ese territorio las razones de la tranquilidad de los venados, ellos le contestaron que "...en aquellos pueblos los tenían por sus dioses a los venados; porque su ídolo mayor se les había aparecido en aquella figura, y mandándoles que no matasen los venados ni los espantasen; y que como lo ejecutaban así, por eso no se espantaban, ni huían de la gente, y había tantos" (1700/1982: 82). Incluso Villagutierre atribuye al ejercicio anterior la enfermedad del dichoso caballo pues afirma que se le "derritió el unto en el cuerpo". Seguramente, aunque no lo cita, se sustenta en la versión que del caso narra Bernal Díaz del Castillo en el capítulo 178 de su *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* (1796: 232-236); en contraste, en la Quinta Carta de Relación, Cortés ubica el encuentro con los venados posterior a su visita a Tayasal y apenas refiere que "en estos llanos se hallaron muchos gamos y alanceamos a caballo dieciocho de ellos..." (1526/2003: 389). Con independencia de si fue antes o después, lo cierto es que los tres documentos citados coinciden en la idea de que los venados eran muy mansos, lo que implicaba que no se les daba caza pues eran sujetos de culto. Aun cuando no exista relación lingüística directa entre caballo y venado en lengua itza' – de acuerdo al diccionario de maya itza' recopilado por Otto Schumann (Schuman, 1971), venado es "quej", mientras que caballo es "tsímiin", lo mismo que tapir– en la crónica de Villagutierre referida con anterioridad, se afirma que antes de llegar a Tayasal, un guía les comentó que "había visto otros hombres barbados, y otros ciervos (que así llamaban a los caballos)..." (1700/1985: 83), lo que nos llevaría a pensar que existiría una relación entre el venado y el recién llegado caballo. Quizá como dato adicional habría que comentar que en el *Vocabulario Itzá* editado por la Academia Guatemalteca de la Lengua (2001), la palabra "tzimin" significa "bestia".

La probable relación del venado con el caballo dotaría de una significación mayor a la deidad Tzimin Chaac; sea cual sea el caso, el caballo dejado por Cortés generó un culto sumamente importante, tanto que cuando se da la visita de los frailes Órbita y Fuensálida en 1618, el culto a esta deidad tenía un templo específico. En este momento, lo que me interesa es puntualizar que la interpretación por parte de las crónicas que hemos comentado ha dependido grandemente de la formación y de la historia de vida de cada uno

de los firmantes. En ningún caso se analiza a profundidad ni la religiosidad ni sus representaciones materiales o simbólicas. Como dice Gruzinski, para los ojos de los españoles los ídolos eran "Objetos falsos, máquinas de engaño concebidas para facilitar las supercherías, pero asimismo, diablos, 'cosas malas que se llaman diablos' –lo que explica que los ídolos tengan miedo a las imágenes cristianas–; o bien, asimismo, objetos en que se introduce el demonio..." (2006: 53).

> Pero un abismo totalmente distinto separó los dos mundos: los indios no compartían la concepción española de la imagen. Los cronistas y los evangelizadores fueron los últimos en darse cuenta. Esclavos de su mirada y convencidos de que los indios tenían que compartirla, se asombraron de que hubieran hecho de sus dioses unas pinturas o esculturas de aire tan "feroz y espantable" en lugar de producir figuras típicamente antropomorfas. A sus ojos, la monstruosidad tenía que ser fruto de la pesadilla o dominio de un terrorismo religioso capaz de impresionar a las multitudes (Gruzinski, 2006: 60).

II.1.2.2 Martín de Urzúa y Arizmendi. Cartas y documentos de la conquista del Itzá

En una publicación del País Vasco de 1882, llamada *Euzkara*, Juan Iturralde y Suit, historiador, pintor, poeta y promotor de la lengua euskera y de las costumbres vascas, así como de los hombres ilustres vascos, escribió las siguientes líneas: "Al terminar el año 1692, hallábanse reunidos, cierto día, los respetados caballeros que formaban parte del Consejo de Indias, y en medio de exclamaciones de satisfacción y sorpresa leían una carta que acababa de llegar de México y había dirigido á S. M. el Rey Cárlos II, D. Martin de Urzúa y Arizmendi..." (Iturralde, 1882: 139). Por supuesto, Iturralde habla de la carta que le dirige Martín de Urzúa al Rey para solicitarle le permita emprender la apertura del camino entre Yucatán y Guatemala y de paso, pacificar la región y llevar a los itzaes y a otros pueblos la palabra de Dios. Comparto la carta íntegra tal cual la recoge Iturralde:

> Aviendose V. Magestad servido de hacerme merced de la futura del Gobierno de Provincia de Yucatán, en que he de suceder á don Roque de Soberanes: y tener reconocido en siete años que he servido á V. Magestad en aquellas Provincias, que la empresa más gloriosa del servicio de Dios, y de V. Magestad en que pudo emplearme, durante el tiempo de mi Gobierno, en la conversión y redución de innumerables Indios, Infieles, y Apóstatas que habitan entre las Provincias de Yucatán y Guatemala; y el abrir el camino desde una á otra, no solo para facilitar el comercio, que será de utilidad pública, y del servicio de V.Magestad. Sino para la reducción de tantos Indios (á cuyo fin tiene V. Magestad ordenándolo assi, á los Governadores de dicha Provincia como al presidente, y Oydores de la Real Audiencia de Guatemala, y á los Prelados de ambas Jurisdicciones:)Propongo á V. Magestad, que á mi costa, y sin ninguna de la Real Hazienda, siendo serbido, assí que entre en el Govierno, para quando tendré hechas las prevenciones, pondré en execución el abrir camino Real, desde las Provincias de Yucatán, á las de Guatimala; reduciendo de paz, y de passo, al mismo tiempo, por medio de la predicación Evangélica, todos los Indios, que se encontraren en aquellos contornos, sin que divierta la Conversión el fin de abrir el camino; que es lo que más importa, para facilitar el reducirlos después á todos los que viven en aquellas Comarcas en el continuo tránsito, y comercio de Españoles de unas Provincias á otras: para cuya empresa y consecución, bien es necesario adelantar el tiempo que me falta para el goze de dicho Gobierno para las prevenciones, que se requieren y se pueda lograr el zelo que me assiste en el servicio de Dios nuestro Señor, y de V. Magestad; sirviendose de mandar despachar sus Reales Cédulas; que tengo suplicadas á V. Magestad en memorial, que tengo despachado á mis Agentes, para qua lo pongan en la Real mano de V. Magestad, que mandará lo que más convenga, y fuere de su Real servicio. Dios guarde á V. Magestad, como la Monarquía ha menester Mexico, y Junio 30 de 1692 (en Iturralde, 1882: 139-140).

De esta manera, el recién nombrado Gobernador interino de Yucatán solicitaba al Rey un proyecto ambicioso, que a futuro le brindaría –o al menos

eso creía él– jugosos beneficios. Al igual que Cortés y otros conquistadores antes que él,

> …don Martín buscaba obtener, a más de las prebendas de tipo civil, otras de orden religioso, tales como una indulgencia en artículo mortis para sí y otras, plenarias, para quienes participaran en una campaña que a la postre coadyuvaría en la extensión de la fe católica en el Nuevo Mundo. Pensaba con ello, sin duda, alentar la participación de mercenarios, lo que nos muestra que el espíritu de conquista religiosa aún pesaba en el ánimo de un siglo XVII a punto de fenecer (Ruz, 1992: 337).

Por supuesto, como bien señala Ruz, en las postrimerías de un siglo XVII se seguía hablando de llevar a "policía" y a la fe a toda esa "gentilidad". Lo cierto es que, como se ha visto, existían múltiples territorios sin conquistar en América y las razones para llevarlos a dominio español eran múltiples, no sólo económicas, sino militares. No obstante, Urzúa siguió utilizando esos mismos argumentos que le atribuimos a Cortés con anterioridad (sustentados en Aracil, 2009), e incluso, cuando escribe una carta al señor de los itzaes, el Aj Kanek, le argumenta que "nuestro único dios verdadero –sin principio ni fin creó el cielo y la tierra y creó un hombre y una mujer de quienes vosotros procedéis, procedemos y proceden todos los hombres del mundo y procederán todos los que en adelante nacieren"[21]. Más adelante, continuando este argumento religioso, le hace ver que dios ordenó que se le siguiera obediencia a San Pedro y que un sucesor de ese custodio hizo donativo de estas tierras al Rey de España. En estos mismos términos habrá de escribir numerosas cartas y documentos en que explica su proceder durante la Conquista. En una carta de la que da cuenta Ruz que se encuentra en los archivos de Propaganda Fide en el Vaticano

21 AGI, México, 151 A ff. 58r-61r. Trasunto de una carta del gobernador Martín de Urzúa y Arizmendi al Kanek de los itzaes. Mérida, 8 de diciembre de 1695. En Solís y Peniche, 1996: 151.

> …Urzúa dedica parte de su carta a señalar los logros en la empresa evangelizadora, insistiendo en la ayuda prestada por el provincial de San Francisco, Orden con la que al parecer tanto el remitente como su familia mantenían estrechos nexos. La empresa, como es común en este tipo de escritos, se encuentra magnificada, exagerándose no sólo las dificultades (tales como el número de enemigos a combatir, que llega a calificar como "infinito"), sino también los frutos que se esperaba obtener de la misma (Ruz, 1992: 338).

Iglesia, Rey y méritos serán las claves en los documentos escritos por Urzúa para hacerse del favor de la Corona antes, durante y después de la conquista del Petén Itzá y la pretendida apertura del camino señalado; pero no únicamente de la Corona, como se ve en la carta citada por Ruz, sino también por la Iglesia. Para ello, arma con cuidadoso celo sus argumentos y procede con similar cautela. No da un paso sin haber dejado constancia de su proceder legal, quizá previendo posibles críticas de sus detractores –que no faltaban ya en el momento– tanto en América como en España. Por supuesto, estaba interesado en el reconocimiento en ambas latitudes, pues no sólo buscaba la venia de la Corona, que es a final de cuentas quien otorga cargos nobiliarios y la tutela de los territorios, sino también de sus contemporáneos en la Nueva España y tener autoridad ante sus pares en Guatemala. "En síntesis, en el siglo XVII, los misioneros iban a la frontera con el fin de expandir el cristianismo y quienes dirigían las campañas militares creían emular a los conquistadores del siglo XVI, en su busca de riquezas y gloria. También pretendían controlar las regiones habitadas por indígenas, cuya mano de obra comenzaba a escasear en los núcleos de colonización hispánica" (Solórzano, 2012: s/p).

No obstante, llaman la atención los términos en que se escribe la carta hacia Kanek, donde hace referencias claras a la cosmovisión itza', al menos como él y sus informantes lo entendían, no sólo en cuanto a lo relativo a los calendarios –"Escribíose en esta ciudad de Tihó que es Mérida, a los ocho días del mes de diciembre en el año del nacimiento de Cristo nuestro redentor,

de cuatro veintes que se cuentan para cinco, cuatrocientos con quince más"[22]–; a la par, hace clara referencia a la visita anterior por parte de dignatarios desde Tayasal 80 años atrás. Lo anterior nos habla de que Urzúa no era un militar cualquiera y que el cargo de Gobernador no lo obtuvo por el azar o el favor de algún "padrino" como sucede con frecuencia. Por el contrario, Urzúa demostró en todo el proceso tener conocimiento de los procedimientos, de la ley que le asistía y de los argumentos que le servirían para obtener lo que buscaba, se dirigiera a quien se dirigiera.

Urzúa provenía de una familia noble de Navarra, en el País Vasco, que no sólo poseía un estatus social elevado, sino que también se ostentaba como una dinastía de guerreros, "que no encontrando, sin duda, campo suficiente en su patria, ni en la agitada Flandes –siguiendo con el texto de Iturralde–, donde también pelearon, para satisfacer su genio emprendedor, habían atravesado los mares tomando importantísima parte en los homéricos combates que en Nuevo Mundo libraban los conquistadores Españoles" (Iturralde, 1882: 140). Un antecedente fue Pedro de Urzúa, adelantado en Santander (hoy Colombia) y que muere en 1561; también Pedro Elizalde y Urzúa, que muere peleando en Nueva Granada –hoy Panamá– en 1677. Más adelante, Martín, gracias a sus esfuerzos y logros, habrá de ser recompensado al obtener la Gubernatura perpetua del Itzá, fue nombrado caballero de la Orden de Santiago y primer Conde de Lizárraga Bengoa. La lógica de la vida de este capitán veía sus frutos al fin.

Reflexión aparte amerita el hecho de que Urzúa es un "hombre ilustre" para el portal Euskomedia, sitio de la Sociedad de Estudios Vascos con asiento en Gipuskoa y que se dedica a la difusión de la cultura y lengua euskera. Para ellos, como para España en general, estos nombres tienen una significación muy diferente a la que pueda tener en nuestros países. Para nosotros, el concepto de "conquistador" lleva ciertamente una connotación negativa; para ellos es todo lo contrario. En diferentes partes de España se puede encontrar

---

22 AGI, México, 151 A ff. 58r-61r. Trasunto de una carta del gobernador Martín de Urzúa y Arizmendi al Kanek de los itzaes. Mérida, 8 de diciembre de 1695. En Solís y Peniche, 1996:151.

la calle Hernán Cortés y hay bustos y estatuas en su honor, cosa que sería inimaginable en nuestro país, al menos en la zona del centro. No sucede de esta manera en la península de Yucatán donde hay cierto culto a la figura de los Montejo, conquistadores de la región. Es de destacar la percepción que puede tener un personaje como él en España, que se ve reflejado en esta cita de Iturralde en la conclusión de su relato sobre la conquista del Itza'.

> No hemos de terminar estos apuntes sin hacer observar, en honra de nuestra amada tierra, que casi todos los que intervinieron en los gloriosos hechos relatados eran– como sus apellidos, que de propósito hemos consignado, lo indican claramente– hijos del noble solar vasco navarro; su esfuerzo y bizarría enriquecieron á España con un inmenso y feracísimo territorio, y en sus solitarias selvas, como en otras comarcas americanas, derramaron su sangre generosa (Iturralde, 1882: 145).

La narrativa de estos conquistadores impactará de manera clara a los cronistas posteriores y la veremos representada en sus trabajos, mismos que serán revisados por cronistas e historiadores sin mucha crítica. Como veremos más adelante, ello va generando que los datos queden exactamente plasmados como tal sin que el tiempo y la investigación propicien un cambio considerable en la manera en que la cultura popular asume estos acontecimientos partiendo de las historias oficiales que se nutren de manera importante de estos textos sin crítica y sin revisión.

II.1.2.3 Fray Andrés de Avendaño y Loyola. *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles itzaes y cehaches*

Fray Andrés de Avendaño y Loyola fue un franciscano nacido en Castilla, según afirma el investigador Ernesto Vargas Pacheco (en Avendaño, 1696/2004: 20); sin embargo, Laura Caso sugiere que su origen sería el País Vasco pues en la *Relación de las Dos entradas que hice a la conversión de los gentiles itzaes y cehaches*, crónica de Avendaño sobre dos visitas que realiza al Petén para reducir a los itzaes, hace una referencia a sus paisanos "los viscainos" (2009: s/p). Sea

cual sea su origen, Avendaño se ordena en Burgos bajo la orden seráfica y se embarca en 1683 junto con otros frailes de su orden para Yucatán (Vargas en Avendaño, 1696/2004: 20). Allí aprende lengua maya y se especializa en cosmovisión, particularmente en lo referente a las profecías. Caso comenta (2009: s/p) que, por el muy particular proceso evangelizador que desarrollaban los franciscanos –derivado de su concepción del cristianismo–, se habían interesado en evangelizar de manera pacífica a partir de las características de las propias comunidades para hacerlo de forma más efectiva. En este sentido, la fuente del análisis de las profecías y su aprovechamiento por parte de Avendaño es Cogolludo (1688/ 1957: 97-101), mismas que, aparentemente, profetizan la llegada de los españoles y el fin de los antiguos dioses. Hablamos de las profecías de Patzin Yaxum Chan, de Na Hau Pech, Aj Kukil Pech, Aj Na Puc Tun y la de Chilam Balam en Maní… También se piensa (no con mucha evidencia, por cierto) que habría tenido posibilidad de consultar algunos libros de Chilam Balam con los que probablemente habría corroborado estas profecías –concretamente en el de Chumayel–. Hay referencia a ello cuando Avendaño comenta "… porque ya lo tenía yo leído en sus papeles antiguos y visto en los anahtees que usan que son unos libros de corteza de árboles, bruñidos y dados con yeso" (Avendaño, 1696/2004: 52). Para muestra de su conocimiento de ciertas profecías mayas, refiero el pasaje en que, una vez en presencia de el Aj Kanek, Avendaño fue puesto a prueba por parte del Señor de esos parajes al colocarle una mano en el pecho para saber si se encontraba nervioso y le preguntó si es que acaso se estaban llevando bien sus planes, a lo que el fraile contestó:

> …¿por qué ha de estar turbado mi corazón?, antes está muy contento, viendo que yo soy el dichoso, que da cumplimiento a vuestras profecías de que habéis de ser cristianos, cuyo bien os vendrá por vía de unos barbados de oriente, y que según esas señas de sus profetas éramos nosotros por venir de la banda del oriente muchas leguas surcando mares sin más interés que llevados del amor de sus almas, llevándoles (a costa de muchos trabajos) aquel beneficio que el verdadero Dios les hacía y hace tiempo –con alguna soltura mía, le eché también mi mano a su pecho y corazón, y preguntándole tam-

> bién si le tenía turbado me dijo que no, a que le repliqué– pues si tú no te alteras de verme a mí que soy ministro del verdadero Dios, diferente en todo a ti, en hábito, costumbres y color, que al demonio infundo miedo, y no le tiene tu corazón, ¿cómo quieres que yo lo tenga? (…) sólo por el amor que a sus almas tengo, y más habiéndolo conseguido, para anunciarles la ley del verdadero Dios que me envía, como lo oiréis en llegando al Petén (Avendaño, 1696/ 2004: 51-52).

Como se ve, había conocimiento de la lengua y de ciertos elementos de su pensamiento y cosmovisión. Sin embargo, nunca queda muy claro si es que Avendaño nota la diferencia en cultos y rituales practicados entre los habitantes de la península de Yucatán y los que realizan los itzaes. Es seguro, empero, que ambas lenguas estaban emparentadas, por lo que habría un buen entendimiento entre Avendaño y sus interlocutores. Producto de lo anterior, siguiendo a Vargas, serían diferentes obras atribuidas a Avendaño y hoy perdidas: Diccionario de la lengua de Yucatán; Diccionario de los adverbios de tiempo y lugar en la lengua de Yucatán; Diccionario de nombres de personas, ídolos, danzas y otras antigüedades de los indios de Yucatán; Diccionario botánico y médico de Yucatán; Explicación de varios vaticinios de los antiguos indios de Yucatán (Vargas en Avendaño, 1696/ 2004: 20).

Según Vargas, Avendaño conocía los trabajos de los franciscanos que

> …lo precedieron, más algunos documentos que desaparecieron. López de Cogolludo parece ser una obra muy importante que debió conocer con profundidad, cartas y papeles de Fuensalida y Órbita, que los habían precedido en la entrada de los itzaes, algunos documentos más antiguos como el de Landa y Lizana aunque no los cita. Claramente hace referencia a documentos escritos en lengua Itzá, tal vez se refiera a los Chilam Balam, pues dice conocer la lengua y haber escrito un tratado sobre las profecías (en Avendaño 1696/2004: 20).

El manuscrito que trabajo en la presente investigación es la relación de las dos entradas que realizó Avendaño al Petén con el afán de convertir a los

itzaes y cehaches. "Consta de 66 folios un mapa y un dibujo de una cruz", anotaciones al margen y alocuciones en latín, itza', yucateco y cehache en diferentes partes que Vargas decidió eliminar en su edición de la crónica de Avendaño (en Avendaño, 1696/2004: 21). Por supuesto, como todo fraile de su época, sus descripciones de templos y otras prácticas están repletas de referencias al demonio y de descalificaciones a priori, por lo que difícilmente podemos tener descripciones detalladas de estas cuestiones. No obstante, hace diversas observaciones al entorno y de su lectura, podemos ver lo agreste del terreno y el brete que representaba el transitar por los caminos en medio de la región selvática. Su trabajo es clave para comprender la empresa que habría de ejecutar más adelante Urzúa, pero también para vislumbrar las problemáticas a las que se enfrentaría, pues vemos que no había cohesión política en torno a la figura de Kanek en el Petén y había resistencias a su dominio.

Resulta importante mencionar que Avendaño perteneció a un momento crucial en la orden de San Francisco, pues se encontraban inmersos en cambios fundamentales de trabajo –especialmente en lo referente a sus misiones–, como resultado de las nuevas políticas en ese sentido, surgidas desde la Provincia de San Francisco y el Vaticano mismo, como afirma Macías:

> Secundando la nueva orientación misionera de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, creada por el papa Gregorio VI el 22 de junio de 1622 como organismo central misionero, el movimiento franciscano recibió un nuevo impulso en el sexagésimo octavo Capítulo General, reunido en Toledo el 10 de mayo de 1633. A petición de Fr. José Ximénez Samaniego, Ministro General de la Orden Franciscana, Inocencio XI aprobó la fundación de colegios-seminarios de misiones, mediante el Breve "Universis Christi Fidelibus", del 23 de diciembre de 1679. Dichos colegios serían planteles y semilleros de nuevos misioneros de donde irradiaría la luz evangélica al Viejo y Nuevo Mundo, y por medio de los cuales se consolidaría el fruto de las misiones alentando el espíritu apostólico franciscano (Macías, 2008: s/p).

En efecto, las fronteras de la Nueva España no dejaron de crecer una vez terminado el siglo XVI y nuevos territorios requirieron la labor evangélica que practicaban los franciscanos. De acuerdo con la investigación de Macías, los territorios de Baja California, Nuevo México, Sonora, Coahulia y Nuevo León –sin contar con los territorios libres del sur de la Península de Yucatán y de buena parte de Guatemala– estarían expandiéndose de manera constante y se requería de la formación de nuevos misioneros: "Los frailes del colegio (de San José, en Querétaro), cuyo deseo era seguir el ejemplo de los primeros misioneros franciscanos del siglo XVI, tenían que perfeccionar sus estudios de filosofía y teología, y muy especialmente aplicarse al conocimiento de las lenguas aborígenes" (Macías, 2008: s/p).

En este sentido, bien vale mencionar las pesquisas de Mario Humberto Ruz en algunos archivos en el Vaticano, Roma, entre los que se cuentan precisamente los de la mencionada Congregación de Propaganda Fide.

> A pesar de su empleo prácticamente nulo por parte de los investigadores, la enorme variedad de documentos que guarda este archivo (variedad apenas entrevista por Guzmán) hacen de él un acervo particularmente valioso para quien esté interesado en el estudio de las actividades misionales en toda América a lo largo de los siglos XVII, XVIII y las primeras décadas del XIX, épocas en que quedó a cargo de esta Congregación (fundada en 1922 y más conocida por su antiguo nombre de Propaganda Fide) el delinear las políticas y actividades misioneras católicas, a la vez que resolver los conflictos particulares que se presentaran en dicho rubro (Ruz, 1999: 12).

De hecho, Ruz hace un pormenorizado análisis de los documentos encontrados en Roma con respecto a la conquista de los choles del Manché y que conciernen a la conquista del Petén Itzá en 1697 en el artículo *El Conquistador y el Jurisconsulto, Testimonios sobre el Itzá*, publicado en 1992 en el volúmen XIX de la revista *Estudios de Cultura Maya*. Más adelante iremos aprovechando sus disquisiciones para contrastarlas con los documentos consultados para explicar la conquista del Itza'. Mientras, baste mencionar que Avendaño formó

parte de ese nuevo fervor de los franciscanos, como de Propaganda Fide, para lograr la conversión de todos esos territorios libres de Dios y de Policía.

Es en ese entorno que Avendaño llega a Yucatán y de inmediato se puso a trabajar. En septiembre de 1695, llega a Mérida una embajada desde el Petén, que a nombre del Aj Kanek ofrecía la sujeción de los itzaes a la Corona y solicitaba el envío de frailes a la región para la evangelización.

> Señor, representando a la persona de mi tío el gran Ah Canek, rey y señor absoluto de los itzaes, en su nombre y de su parte vengo a postrarme a tus pies y ofrecer a ellos su corona real, para que en el nombre de tu gran rey –cuya persona representas– nos recibas y admitas en su real servicio y debajo de su amparo, favor y patrocinio, y nos concedas padres sacerdotes que nos bauticen, administren y enseñen la ley del verdadero dios. Esto es a lo que he venido y lo que mi rey solicita y desea con el común sentir de todos sus vasallos.[23]

La segunda visita que realiza Avendaño sale el 13 de diciembre de 1695 llevando consigo una misiva de don Martín de Urzúa y Arizmendi, dirigida al rey de los itzaes, donde se posiciona a partir de la visita que recibiera de la embajada proveniente del Petén. En ella, Urzúa afirma que el rey de España es el legítimo poseedor de las tierras y que su más alto pontífice de los de la cristiandad le había otorgado este derecho. Como se ve, se trata de una postura acorde con los preceptos de conquista, que provenían de la reconquista: una religión verdadera, sustentada en un dios verdadero que lleva una institución que avala dicha verdad, y de paso, que se asigna para sí el derecho de otorgar posesión a los yeyes católicos de estos territorios. "Por virtud –pues– de esta donación, nuestro gran rey de Castilla es rey y señor de todas estas islas y tierras y es vuestro rey y señor de todas las gentes que las habitan"[24].

---

23 AGI. México 151 A, f.f. 62v-65r. Certificación sobre la entrada de los embajadores de Canek a Mérida. Mérida, 26 de diciembre de 1695. En Solís y Peniche, 1996:154-155; AGI, Patronato, 237 f.f. 9r-10r, disponible en fondo Juan Comas, IIA, UNAM.

24 AGI. México 151 A, f.f. 58r-61r. Trasunto de una carta del gobernador Martín de Urzúa y Arizmendi al Canek de los itzaes. Mérida, 8 de diciembre de 1695. En Solís y Peniche, 1996:151.

Hay dos puntos interesantes en la misiva: en primer lugar, la referencia a la rendición de "Montesuma", que coloca como el monarca de "todas estas tierras" y que entregó el poder al conquistador Cortés, mismo que tuvo tratos con el Aj Kanek del momento al que le dejó el afamado caballo al que nos hemos referido con anterioridad; en segundo lugar, Urzúa hace referencia a la embajada anterior que se dio en 1614, donde "el Canek que gobernaba esa isla envió sus embajadores a esta ciudad de Mérida"[25] y que más adelante, después de haberles enviado a los frailes Órbita y Fuensalida, los devolvieron diciendo que todavía no llegaba el tiempo de ser cristianos. Al final, remata haciendo responsable al Kanek de lo que pueda suceder si no se rinde ante argumentos tan contundentes como le habrán parecido, e indudablemente falaces ante los ojos de los itzaes.

La primera visita que realiza el fraile se da en junio de ese mismo año y no llega siquiera al Petén pues decide desistir al ver la mezquindad y franco saqueo, abusos e injusticias cometidas por los soldados con los que va y que le impiden la tranquila reducción de esos territorios. Por tanto, esta nueva oportunidad le parecía sumamente atractiva pues iría sin soldados y ya con la facilidad de conocer tanto el territorio como de quizá poder encontrar a los itzaes más dispuestos a su oficio. Cabe destacar, empero, que Avendaño nunca creyó del todo en la veracidad de la embajada encabezada por Aj Chan, sobrino del Aj Kanek, cosa que negó rotundamente justo al final de su crónica, debido a que el Aj Kanek nunca se la mencionó. Al contrario, sólo se habló de otra embajada que se había enviado ese mismo año a Bacalar y que recibió su alcalde Francisco de Hariza y Arruyo a partir de la cual Urzúa elaboró la carta que ya comentamos (Caso, 2009: s/p). Ni el Aj Kanek ni los otros caciques del lugar reconocieron haber enviado tal embajada.

Con independencia de la autenticidad de tal delegación –más adelante, el Aj Kanek reconoció haber enviado a su sobrino– lo cierto es que estaban operando cambios políticos importantes tanto en los dominios de los itzaes

---

25 AGI. México 151 A, f.f. 58r-61r. Trasunto de una carta del gobernador Martín de Urzúa y Arizmendi al Canek de los itzaes. Mérida, 8 de diciembre de 1695. En Solís y Peniche, 1996:151.

como en Yucatán. En ambos sitios, los dos gobernantes se encontraban acosados por sus competidores políticos: Urzúa, por el gobernador con licencia Roque de Soberanis –que se encontraba en el momento en la Ciudad de México enfrentando un juicio– y el soberano itzá, por los otros caciques pertenecientes a la alianza que gobernaba la región, concretamente del cacique Kowoj, que se mostraba totalmente insumiso. Por su parte, Avendaño nunca estuvo de acuerdo con la forma en que Urzúa llevaba la pacificación y reducción de los territorios de la Montaña y seguramente pretendía que su orden y él mismo, dicho sea de paso, quedaran como pacificadores de la región. Para Urzúa, indudablemente significaba la posibilidad de controlar el paso de mercancías desde Guatemala hasta Campeche y Yucatán, finalidad de la apertura del camino; de igual manera, quedar como el conquistador en un siglo donde aparentemente eso ya no ocurría.

> Urzúa ofreció al rey Carlos II en 1692 que al tomar posesión de su cargo abriría a su costa un camino que comunicara Yucatán y Guatemala, reduciendo "de paso y de paz" a todos los indios infieles y apóstatas. Al parecer, este personaje tenía los medios y las motivaciones para llevar a cabo una empresa que prometía ser rentable por la gran cantidad de indios que podían reducirse, la explotación de los recursos naturales de los territorios por conquistar y la posibilidad de impulsar el comercio interregional (Caso, 2005: 269).

Es obvio, para cualquiera que conozca el Petén –como veremos más adelante–, que tal empresa no sólo era difícil, sino que, además, a la postre probaría ser complicadísima y prácticamente imposible de realizar. Las motivaciones de Urzúa fueron diversas y hay que recordar que en buena medida eran políticas. Como se ve en la cita de Caso, está ofreciéndose para una causa compleja, digna de un "conquistador".

La crónica de Avendaño está repleta de detalles interesantes y de referencias que ahora nos son sumamente útiles para ir comprendiendo los diversos escenarios que confluían en el Petén en ese momento. Pese a que el fraile hubiera tenido una agenda propia e intereses muy particulares en la pacificación del lugar y que su visión hubiera estado plagada del pensa-

miento religioso y regular de la época, es evidente que describió muchas de las situaciones y de los lugares de manera abierta, tratando en la medida de lo posible de respetar la fidelidad de lo que observaba. No sucede lo mismo cuando leemos los documentos relativos a la conquista del Petén Itzá elaborados bajo la tutela de Urzúa, pues están plagados de una vena política y discursiva; además, como veremos al final de este apartado, surgen varias dudas con respecto a la manera en que se dio la conquista, partiendo de la idea misma de si Noh Petén, escenario de la batalla de ese día, podría ser la que hoy es la isla de Flores.

La lectura de la crónica de Avendaño resulta fundamental para comprender la conquista del Petén, sobre todo porque nos da detalles sobre la problemática política que se estaba viviendo en la región, concretamente las resistencias que enfrentaba el Aj Kanek por parte de los otros caciques del lugar, específicamente del llamado kowoj y los chakan itzaes. Como comenta Caso, es "probable que Canek y sus seguidores trataran de acercarse a los españoles para que éstos les aseguraran su permanencia en el poder político y para ampliar las redes comerciales ya que al parecer los otros caciques y la gente del pueblo se oponían a pactar con los españoles, como lo comprobó Avendaño en su visita" (Caso, 2005: 273).

En efecto, de acuerdo con la crónica de Avendaño, en el momento en que invita al Aj Kanek y a los suyos a rendirse a los españoles, los demás caciques se manifiestan en contra del rey, lo que a ojos de Avendaño debió parecer una auténtica falta de respeto al gobernante y a la embajada que él mismo representaba. Los increpó y les espetó los acuerdos a los que habían llegado de buen grado –aunque no todos estuvieran de acuerdo, como se veía– para más adelante justificar estas manifestaciones con la supuesta "barbarie" en la que vivían estos itzaes. A la vez, se congratulaba de no haber reaccionado como era justo hacerlo:

> Doy gracias a Dios de que jamás me admiré de lo que hacían y decían sino de lo mucho que dejaban de decir y hacer, pues no teniendo más freno ni más fe que la voluntad bárbara en que han sido criados, podemos atribuir a milagro no haber prorrumpido con nosotros en más desmedidas acciones,

> aunque no fue así, porque antes nos estimaron mucho y nos regalaron bien (Avendaño, 1696/2004: 60).

Por otro lado, vemos el notable contraste entre la interpretación de Avendaño sobre las profecías que hemos comentado y la que pudieran darle los mismos itzaes.

> En varias partes del relato, Avendaño señala que les habló a los itzaes, incluidos Canek y los principales de las cuatro parcialidades, sobre sus augurios y de cómo había llegado el tiempo de que fueran cristianos. Pero cuando preguntaba qué contestaban a esto, los itzaes siempre contestaban "cato uale", que significa "después". Un poco exasperado, Avendaño los volvió a cuestionar hasta que finalmente Canek le preguntó qué era lo que quería saber, y este le contestó que deseaba saber si querían ser cristianos y amigos de los españoles según lo tenían profetizado sus propios sacerdotes. Esto nos muestra que en realidad los itzaes no entendían qué era lo que el fraile les estaba proponiendo (Caso, 2005: 275).

Es muy probable que así sea y que en verdad existió una mala interpretación por parte de Avendaño; sin embargo, no me parece que los itzaes no entendieran lo que les proponía el fraile, sino que no lo quisieron entender. Las profecías de las que habla Avendaño son aquellas recopiladas por Lizana en 1633 y más adelante retomadas por López de Cogolludo y que hemos citado con anterioridad; no obstante, no sabemos si operaran de la misma manera en la zona del Petén y si estarían vinculadas directamente a su propia vivencia o simplemente hablaban de cambios políticos que no necesariamente indicaban la caída de los itzaes o una rendición ante el invasor.

De acuerdo con un estudio de Vargas Pacheco

> El katún 8 ahau era el katún de la guerra, la conquista y el cambio; en un katún 8 ahau se descubre Bacalar; pasados trece dobleces de katún (260 años), en otro katún 8 ahau se abandona Chichén Itzá y se descubre Chakamputún; pasados otros trece dobleces de katún, regresan nuevamente a Chichén Itzá

> donde gobernarán otros trece dobleces de katún y serán destruidos por Hunac Ceel Cauich. El siguiente 8 ahau presenció la destrucción y abandono de Mayapán (Vargas en Guedea, 2004: 202).

En una tabla que él mismo realiza, vemos que un siguiente 8 Ajaw Katún caería justo entre los años de 1697 y 1717 (2004: 203). Es moneda corriente aceptar que en el marco de la conquista del Petén se desarrollaba ese katún y que lo más seguro es que Avendaño, al hacer cuentas, se estaría refiriendo a ese cambio. Avendaño es un fraile de su tiempo, interesado en trascender en la historia de su propia orden por razones que hemos expresado con anterioridad. Su crónica es fundamental para el entendimiento de la conquista de esos territorios, así como para comprender costumbres, territorio y ciertas cuestiones políticas imperantes en la región. No obstante, es menester señalar a su vez que, como sucede con frecuencia con crónicas escritas sobre los eventos en territorios americanos desde el siglo XVI, la observación de los acontecimientos y su posterior registro dependen enormemente de la formación e historia personal de los que escriben. Además, es evidente la controversia entre Avendaño y las autoridades militares y civiles de Mérida, no sólo en los procedimientos, sino también en la agudeza con las que se entienden o no las sutilezas detrás del discurso de los indígenas con los que se encuentra el franciscano.

Avendaño no está de acuerdo con la idea de conquistar el territorio con las armas, sino con la negociación y el convencimiento. Por tanto, su relación lleva críticas a los procedimientos de los soldados, como consta en la relación que hace de la primera entrada en que discute con Alonso García de Paredes la restitución de unos bienes que los soldados habían robado a unos indígenas. Ahí le cita diversas disposiciones mandatadas desde el siglo XVI para evangelizar a los indios y protegerlos (Avendaño, 1696/ 2004: 38). Podemos ver que, como dice Vargas, existe conocimiento previo de la historia de la región por las fuentes citadas, pero, además, se lee claramente que el fraile estuvo en la tierra petenera, por tanto, su descripción es de primera mano.

II.1.2.4 Juan de Villagutierre Soto-Mayor. *Historia de la conquista del Itzá*

Es conveniente iniciar este apartado con una cita del libro de Jones (1998)

> Villagutierre, abogado, prolífico escritor sobre la historia colonial hispanoamericana y relator (cronista) oficial del Consejo de Indias de Madrid, nunca visitó América. Aunque su libro ha sido ampliamente citado por estudiosos recientes, que han tenido pocas otras fuentes en las que confiar, su contenido a menudo es parcial y poco confiable. Al parecer, su libro fue encargado por el Consejo de Indias para apoyar a Urzúa, cuya reputación estaba siendo atacada por críticos que consideraban la conquista como un colosal error de juicio, una aplicación inhumana del poder colonial y un desperdicio de los escasos fondos coloniales (Jones, 1998: XXII)[26].

Como se ve, Villagutierre, como muchos otros cronistas e historiadores, no conocía el objeto de su estudio, lo que indudablemente marcó un sesgo en su publicación. Pese a que hay quien ha afirmado lo contrario, como sostiene Jones, es clara la parcialidad con la que el texto es escrito y lo poco fiables que pueden ser sus juicios. No debiera escapar a historiadores, antropólogos y arqueólogos que algunas de las afirmaciones tanto geográficas como en cuanto a interpretación simbólica y social dependen en gran medida de los entornos de Villagutierre y los que hayan escrito los textos en los que se basa. Resulta ciertamente ingenua la visión de García, presentador de la edición de la crónica con la que he trabajado:

---

26 "Villagutierre, a lawyer, prolific writer on Spanish-American colonial history, and official relator (chronicler) of the Council of the Indies in Madrid, never visited the Americas. Although his book has been widely cited by recent scholars, who have had few other sources to rely on, Its contents are often biased and unreliable. Apparently his book was commissioned by the Council of the Indies in order to support Urzúa, whose reputation was under attack by critics who regarded the conquest as a colossal error in judgment, an inhumane application of colonial power, and a waste of scarce colonial funds".

> Aunque Villagutierre no estuvo nunca en América, sin embargo tuvo en sus manos una excelente documentación que le permitió escribir con precisión, detalle y objetividad. Él mismo nos dice que ha escrito según los papeles autorizados que he visto y han llegado a mis manos. Su libro es una crónica historiada sobre relaciones, cartas, declaraciones de clérigos y soldados, de informes emitidos por autoridades civiles y religiosas y de citas de los autores consagrados de la época para las partes más generales. Como indica D. Wood, casi toda la documentación que utilizó Villagutierre se encuentra en el Archivo General de Indias (Audiencia de Guatemala 151, 152 y 158; Patronato, 237) (García en Villagutierre, 1701/1985: 8).

Soy de la idea, desde el primer momento de este estudio, que los autores que estamos trabajando escriben desde posturas ideológicas, argumentan desde sus historias de vida y cosmovisiones, por lo que el caso de Villagutierre no tendría por qué ser la excepción. Al contrario, debemos partir de dos premisas: la primera, que a Villagutierre se le encarga realizar la crónica por su aparente prestigio, lo que daría certeza a los relatos realizados por Urzúa y sus testigos, y segundo, que se trataba de un hombre de su época, profundamente comprometido con la causa española.

> El Consejo puso a disposición de Villagutierre toda la documentación que había recibido de México, Yucatán y Guatemala sobre la conquista de los Itza. Él leyó y utilizó esta enorme cantidad de material a fondo. Sin embargo, debido a que casi nunca citó sus fuentes, es imposible separar su frecuente parafraseo fiel de cartas originales y otros documentos de sus, igualmente comunes, extensos comentarios editoriales personales. A menudo transcribió mal los nombres de personajes y lugares clave, lo que dificulta que los lectores modernos establezcan conexiones críticas entre personas, lugares y eventos (Jones, 1998: XXII)[27].

---

27 "The council made available to Villagutierre all of the documentation it had received on the conquest of the Itzas from México, Yucatán, and Guatemala. He read and utilized this huge quantity of material thoroughly. Because he almost never cited

En efecto, buena parte de su crónica es tomada enteramente de la Historia de fray Diego López de Cogolludo (1688/1957), de donde obtiene la descripción de lo acontecido a las dos primeras entradas para evangelizar a los itzaes, la de Órbita y Fuensalida y la de Diego Delgado y de las *Cartas de Relación* de Cortés y la crónica de Bernal Díaz del Castillo. También, según Jan de Vos, "la que escribió el capitán Nicolás de Valenzuela en el mismo año de 1695 y que sirvió después de fuente principal a Juan de Villagutierre Soto-Mayor para la redacción de su Historia de la Conquista de la Provincia de El Itzá..." (De Vos, 1996: 21). Como bien dice Jones, no hay citas, por lo que cuesta trabajo diferenciar cuáles son las palabras de los otros autores y cuáles las del propio Villagutierre.

En un breve, pero interesante artículo publicado en la ya extinta revista *Diálogos,* de El Colegio de México, Ignacio Bernal hace una revisión de diversas fuentes en un análisis para determinar aquellos autores y sus obras que intentan definir lo mexicano en la Colonia a través de las descripciones de los monumentos de un pasado remoto. Dentro del registro que realiza, habla de Villagutierre y su trabajo en estos términos.

> En la zona Maya los trabajos históricos, por cierto ya menos abundantes, más bien recopilan datos de fuentes previas aunque a veces aportan elementos nuevos. Ya casi no vemos grandes descripciones de monumentos como ocurrió en el siglo XVI. (...) El primero en ese tiempo, Diego López de Cogolludo, un franciscano que publica su Historia de Yucatán en 1668. Si en general hace la historia de la época colonial, expone ocasionalmente datos de interés arqueológico. Sin embargo salvo algunas observaciones que él mismo constató, la mayor información está tomada de otras obras. (...) Como es bien sabido el último reducto maya independiente, aunque había sido visitado por Cortés desde 1525, llamado por los españoles provincia del Itzá, fue conquistado en

his sources, however, it is impossible to separate his frequent faithful paraphrasing of original letters and other documents from his equally common lengthy personal editorial comments. He often mistranscribed the names of key personages and places, making it difficult for modern readers to make critical connections among people, locations, and events".

> los últimos años del siglo XVII. Felizmente, por mucho que no tomó parte en la contienda, un hombre inteligente, Juan de Villagutierre Sotomayor, escribió una relación muy amplia en la que algo describe de Tayasal. (...) Fue más bien una época ilustrada por grandes coleccionistas de papeles que desgraciadamente no se publicaron aunque con frecuencia sirvieron para escribir largas crónicas confusas pero importantes, justamente porque emplean esos documentos de los cuales muchos han desaparecido hoy (Bernal, 1978, 9).

Vale la pena considerar, a su vez, que el concepto de "plagio" no existía en la época, por lo que no podríamos pensar que Villagutierre estuviera cometiendo algún tipo de falta. Es muy frecuente que ello suceda con los textos de esa época entre cronistas. Por otro lado, Villagutierre, al ser un hombre de su época, como hemos comentado con anterioridad, realiza una defensa de la Corona y sus razones para conquistar las nuevas tierras y evangelizar a los naturales.

> Ha querido la malicia introducir en los corazones de la gentes, que al descubrimiento de estas Indias o tierras Occidentales del nuevo orbe, sólo lleva a los españoles la codicia del oro, plata y demás riquezas que ellas en sí contienen y producen; y cierto, que para confundir esta voz, nacida de una mordacísima y rabiosa envidia, o emulación, no hay ya en los presentes tiempos necesidad de razones; pues el mismo hecho de la verdad, y lo mismo que se ve, y ha visto, desvanece totalmente la venenosa máquina de tan maliciosa calumnia. (...) Y así, sólo quede entendido por cierto que el principalísimo fin en nuestros gloriosos monarcas, sólo ha sido, y es, el que se consiga la propagación de la ley evangélica, en tantas y tan bárbaras gentes, y que se vean reducidas sus costumbres de bestias salvajes, o de poco menos, a las de hombres racionales, y a vivir como tales, en cristiandad, sujeción, obediencia, sociedad y policía, como los demás sus vasallos, que tienen y poseen en los demás reinos de las otras tres partes del mundo, y particularmente en los de Europa (Villagutierre, 1701/1985: 64-65).

El motivo de la defensa de España y de sus conquistas diversas en territorios americanos es para combatir la llamada "Leyenda Negra" en dos ámbitos muy específicos: el de la explotación de los indígenas en la Nueva España y el de la enormidad de muertes atribuidas a la Inquisición en ese país y por añadidura a las de nuestros territorios. Empero, no deja de ser interesante que lo haga justo cuando España se encuentra viviendo una transición complicada entre la dinastía saliente, los Austrias, y la entrante, los Borbones. Como sea, pareciera que existe la necesidad de justificar las acciones de los reyes a partir de la muy noble causa de la evangelización.

> Ya fuese, porque como era preciso empezar sus descubrimientos y conquistas por las costas, puertos y surgideros de los mares; conseguidas en aquello más cercano, entrando más la tierra adentro, hallasen mayor resistencia, por entonces en los naturales o mayor dificultad en penetrar las asperezas y fragosidades de las sierras, o por otras razones, que hay muchas, y las principal, y más cierta, porque aquello que Dios les hacía a ellos intratable, lo guardaba para otros de otros tiempos, como lo de que en este libro hemos de hablar, lo guardó para alguno de los de los nuestros, y tendrá otro mucho más guardado para los de los tiempos venideros… (Villagutierre, 1701/1985: 63).

Claro está que los fracasos constantes para evangelizar y conquistar estos territorios no dependían en ninguna medida de la dificultad de la empresa o porque los itzaes se mantuvieran fuertes, sino porque Dios no lo había determinado así y se lo habría de permitir más adelante a Urzúa. De esta manera, la empresa de conquista realizada por este último vendría cubierta por un halo de divinidad que la justificaría del todo. Algo muy similar se desprende, como hemos visto, del género dentro de las *Cartas de Relación*, de Hernán Cortés, que el mismo Urzúa habrá de retomar y que Villagutierre utiliza para justificar la necesidad de la conquista con todos los pros y contras que se le atribuían: la encomiable labor evangélica de la Corona española y de sus súbditos, labor irrenunciable y que se mostraba como una obligación clara para aquellos como Urzúa que detentaban el poder.

Villagutierre acomete una obra complicada pues requería, por un lado, cumplir con el encargo de defender a Martín de Urzúa y a su conquista de sus detractores; a la par, buscaba hacer esa "gran" obra que lo ubicara en los anales de los cronistas de indias de España. Es claro que España venía viviendo enormes problemas económicos producto de las constantes devaluaciones de la moneda y de la crisis que heredó Carlos II de su padre Felipe IV; por si fuera poco, en el momento en que está terminando Villagutierre su obra, España pasaba por una transición compleja de una dinastía –los Austrias– a otra –los Borbones–, lo que indudablemente afectaba todos los ámbitos del gobierno. Vale decir que había que justificar la conquista y apertura de ese camino, pues habría de facilitar el contacto entre Mérida y la ciudad de Guatemala, lo que a la postre llevaría un mayor intercambio económico y mayor inyección de recursos a una economía tan necesitada de recursos producto de las guerras constantes en ese periodo. Según Caso (2005: 229), los itzaes producían numerosos géneros como el cacao, cebolla, algodón, añil, vainilla, zarzaparrilla y muchos otros productos que podrían haber sido explotados por los peninsulares una vez pacificada la región. "En la producción de los itzaes destaca el cultivo del algodón y de plantas tintóreas como la grana, el añil, el palo de Campeche, lo cual servía a las mujeres para la elaboración de mantas y ropa. Es probable que los tintes, como el añil y la grana, hubieran servido también para el intercambio con los pueblos de encomienda, principalmente en Yucatán, donde eran exigidos en los tributos y repartimientos" (Caso, 2005: 229). Por tanto, una empresa como la que comentamos traería también paz y sosiego a una corte que seguramente se encontraba inquieta y dudosa del papel del reino en las colonias.

> …el reinado de Carlos II contrasta marcadamente con los de los Reyes Católicos, de Carlos I, de Felipe II, y aún con el del padre de Carlos II, Felipe IV. Para empezar, Carlos era físicamente un pobre ejemplar humano –su incapacidad para tener un heredero le llevó a la indignidad de someterse a un exorcismo–. Esa misma impotencia motivó un cambio en la dinastía reinante en 1700 y un conflicto europeo de la mayor importancia, la Guerra de Sucesión Española, durante la cual España perdió el resto de su imperio

> europeo, es decir, Flandes en el norte y Milán, Nápoles, Sicilia y Cerdeña en el sur (Storrs, 2003: 40).

España, como se ve, se encontraba viviendo problemas constantes para mantener el Imperio Español y hacer que su hegemonía europea perviviera más tiempo. "A la muerte de Carlos II en 1700, y a pesar de haber sufrido algunas pérdidas territoriales, el imperio español tanto en Europa como en ultramar quedaba en gran parte entero; en algunas zonas hasta se había extendido, como en las islas Marianas y Carolinas (Kamen, 2002). Las grandes pérdidas –la pérdida definitiva de Flandes y la de la Italia española– se padecieron en el reinado del primer Borbón, Felipe V, y no en el del último de los Austrias" (Storrs, 2003 42-43).

Era necesaria, por tanto, la inyección de recursos por parte de las colonias de ultramar y lograr que el control de todas sus posesiones se mantuviera intacto ante los embates de una creciente Francia, la de Luis XIV y el constante equilibrio con aliados diversos –y algunos insólitos, como la misma Inglaterra–. "La plata de las Indias continuaba jugando un papel importante en la economía real después de 1660: es posible que los niveles de la plata y los ingresos que la Corona recibía de las Indias –como otras formas de renta– variasen según si España estaba en guerra o paz; y puesto que el rey confiscaba la plata de sus súbditos y de los otros estados si era necesario, sostener que la parte real del rédito de la plata era muy baja en esta época es inaceptable" (Storrs, 2003: 49-50).

Pese a que Villagutierre lo niega en la introducción de su crónica, es perfectamente claro que el principal interés de la Corona por permitir la conquista de esos territorios –lo mismo que otras expediciones y empresas similares– estaba en la necesidad de recaudar más fondos. Por supuesto, tal obra no podría quedar manchada por fines tan pedestres como la consecución de recursos y por eso es que habría que adornarla con los intereses más legítimos, como la evangelización y el incrementar los dominios del Imperio. Como bien se ve en el estudio de Storrs (2003), que critica a los historiadores que dieron por muerto el Imperio Español durante el reinado de Carlos II, España en ese momento –gobernada no precisamente por *El Hechizado*–

buscaba mantener sus dominios ante sus vecinos y proporcionar de paso a sus súbditos la idea de que seguían siendo la voz cantante en el concierto europeo. El mantenimiento e incremento de sus posesiones en América bien podrían ser beneficiosos para la estabilidad en España. Por tanto, la crónica de Villagutierre podría haber servido como elemento propagandístico en pos de suavizar los efectos negativos de la pérdida de territorios vividos por España en esos años, como hemos visto. "Desatender el papel que España jugó en su propia supervivencia significa también desatender el hecho de que, aunque ya no era el poder europeo hegemónico que había sido, seguía formando parte de aquel pequeño grupo de «Grandes Poderes» que dominaba las relaciones internacionales en la época, que contribuyó a limitar a Luis XIV y que ofreció oportunidades a un buen número de príncipes y estados menores –sobre todo en Italia y Alemania" (Storrs, 2003: 43).

Con todo, las postrimerías del siglo XVII y el siglo XVIII marcaron reacomodos en Europa y, por consiguiente, tuvieron consecuencia en los territorios americanos. La política expansionista de la Corona en los territorios no conquistados del Petén y otras regiones de Centroamérica respondió, como hemos visto, a diversos intereses.

> En el siglo XVIII, razones de carácter geopolítico pesaron más que las motivaciones que animaron a frailes y militares en el siglo precedente. Inglaterra, cada vez más poderosa, se convirtió en una amenaza para el Imperio Hispánico, especialmente en América Central donde los británicos intentaron apoderarse no sólo de enclaves en La Mosquitia y en las costas del Petén, sino igualmente en Panamá e incluso buscaron controlar la ruta del San Juan y Granada, en Nicaragua. (...) La llegada al poder de la dinastía de los Borbones trajo reformas en el Ejército y las milicias. En la segunda mitad del siglo XVIII, los enfrentamientos bélicos alcanzaran un nivel sin precedentes. Las campañas de los frailes misioneros quedaron subordinadas a consideraciones de carácter geopolítico, por lo que el deseo de evangelizar a los indígenas hostiles dio paso a traslados de población para enfrentar mejor la amenaza inglesa. E inclusive, algunas veces se llegó a pensar en la aniquilación pura y simple de los que se resistían (Solórzano, 2012: s/p).

II.1.2.5. Historiografía indígena, los itzaes en los chilames: diáspora y profecía

Los textos coloniales indígenas de la región han sido abundantes y sus temáticas copiosas también. Existen textos que registran genealogías, detallan poblaciones y sus lindes, muestran procesos calendáricos y describen, con un lenguaje ciertamente poético, las terribles circunstancias por las que pasaban aquellos amanuenses y sus poblaciones. Tal como se da en otras culturas, esos textos son la memoria de sus artífices y pueden llegar a ser la memoria misma de la población. La relación de estos pueblos con sus textos es compleja e interesante.

> La alusión recurrente, al interior de los documentos de estos chilamo'ob, en especial del que recibe el nombre de Balam ha provocado que reciban el justo nombre de Libros de Chilam Balam. Escritos en papel europeo, se componen en realidad por textos de diversas épocas y autores. Aunque los que se conservan datan del siglo XVII y XVIII (con adendas e interpolaciones del siglo XIX) en realidad son copias de originales que se remontan al siglo XVI (Morales, 2011: 34).

En un texto publicado en 2013, escribí la opinión de Federico Navarrete (2011) sobre estas producciones.

> Federico Navarrete apunta que los textos mayas coloniales son "multifuncionales pues en ellos hay una negociación política interna y externa; hay construcción de nuevas formas de culto; hay una voluntad aditiva y complementaria..." (Navarrete, 2011), por tanto, son diversos en su constitución y significado; lo mismo que movibles y no estáticos. En este sentido, Navarrete comenta que los traductores diversos –como Edmonson, Roys, e incluso Barrera Vázquez y Rendón con su *Crónica Matichú* (Barrera y Rendón, 1948/2005)– han acomodado de acuerdo con sus propias concepciones de tiempo y espacio, el contenido de los Chilames. Ello, Navarrete opina, quizá no estaría tan alejado del espíritu de reinterpretación característico de estos

> textos, pues al ser reelaborados por el artífice, quizá hubo cambios y añadiduras naturales al proceso de copia y transcripción (Navarrete, 2011) (León, 2013: 10).

Por tanto, la lógica de la elaboración de estos textos deriva del momento en que se realizaron y en el que se copiaron, es decir, cuando fueron reelaborados para reafirmar la memoria de ese grupo. Ello hace ver que estos documentos estaban muy presentes en las comunidades. Los textos mayas coloniales, especialmente los Chilames, no son obras estructuradas de la misma manera y con contenidos unitarios, como bien menciona Mercedes de la Garza en su prólogo al libro *Literatura Maya* (1980), sino que tienden a contener textos de carácter genealógico, histórico, ritual, profético y calendárico, entre otros temas (1980: XIII), y deben su existencia a las nuevas relaciones que se iban produciendo con la llegada de los peninsulares a las diversas regiones mayas. Es, por tanto, una producción escrita que responde a necesidades de identidad en que se buscó dejar registro de conocimientos, historia y concepciones diversas sobre el mundo, tanto realizadas desde la época prehispánica como en el mundo colonial; a su vez, respondió a la necesidad de registrar lindes territoriales y posiciones genealógicas que dieran cuenta de cacicazgos y territorios para hacer frente a abusos por parte de encomenderos, hacendados y otros grupos indígenas que pretendieran reclamar algo que no les pertenecía (ver Garza, 1980: XX-XXIX).

Se conservan algunos de estos textos en diferentes bibliotecas del orbe, así como en colecciones privadas –y probablemente algunos en poder de las comunidades–. Algunos de ellos han sido editados desde el siglo XIX en diversas traducciones. Para el caso que nos ocupa, vale la pena la revisión del *Chilam Balam de Chumayel*, del que consulté diversas versiones entre las que se cuenta la de Mediz Bolio (2006), la de Roys (1933) y una versión facsimilar realizada en 1913 por Gordon y actualmente en el University Museum de la Universidad de Filadelfia. También eché mano del libro de Barrera y Rendón (1948/2005), *El Libro de los libros del Chilam Balam*, del que recuperé algunos de los textos de otros chilames y de su propia reinterpretación, la "Crónica Matichú", siempre en el entendido de que se trata de eso: una reinterpretación

artificialmente elaborada por ellos para aglomerar varios textos que pudieran tener ciertos contenidos afines.

Quiero centrarme en dos elementos fundamentales presentes en estos documentos, que más adelante tendrán lógica para definir otros aspectos dentro de la presente investigación: me refiero al origen y diáspora de los itzaes, por un lado, y lo concerniente a la profecía, presentes ambos hasta el día de hoy en estudios y testimonios. En cuanto al origen de los itzaes y posterior diáspora, en el *Chilam Balam de Chumayel*, en el de Maní y en el de Tizimín hay numerosas referencias, y que usualmente tiene que ver con esos itzaes históricos o míticos y que se les conecta de manera constante con los habitantes del Petén Itzá con los que se encuentra Cortés y que serán los protagonistas de todos los acontecimientos que estudiamos en esta investigación.

Barrera y Rendón (1948/ 2005) hacen una compilación de los tres textos que, a decir de los autores, se trata de una misma historia contada en esos tres documentos (1948/2005: 21). Llaman a esta compilación la Crónica Matichu de la que se desprende la segunda parte la historia de la migración de los itzaes. En ella, se da cuenta que en un "6 Ahau katún [9.1.0.0.0: 435-455], fue que se descubrió Chichen Itzá" (37); en un 8 Ahau katún [9.13.0.0.0: 672-692] emigran a Chakanputún y en un siguiente 8 Ahau katún [10.6.0.0.0: 928-948] lo abandonan para viajar de nuevo a Chichén Itzá y se restablecen ahí en un 4 Ahau katún [10.8.0.0.0: 968-987] (37-39). De acuerdo con esta misma crónica, los itzaes se habrían coligado con Mayapán de los cocome y con Uxmal de tutul xiu en un gobierno compartido hasta que en el siguiente 8 Ahau [10.19.0.0.0: 1185-1204] Chichén es abandonada por la traición de Hunac Ceel de Mayapán y se rompe la triple alianza. Este pasaje tendrá una significación fundamental en años posteriores y hasta la fecha, pues como veremos en el último apartado de la presente investigación, para los itzaes y habitantes en general de la región del Petén, es gracias a ello que se da la llegada de sus caudillos culturales a la región, aunque la memoria de la cultura ha decidido añadirle elementos sumamente curiosos al acontecimiento, entre ellos, que es Kanek quien viene con ellos.

Como apunta Villagutierre parafraseando a Cogolludo

> No parece, según la cuenta de los años, que pudieran pasar muchos desde la división de este reino de Maya o de Yucatán, hasta la retirada que el reyezuelo Canek, y los suyos, hicieron de él y de su ciudad, pueblos y provincia de Chichén Itzá, hacia lo más oculto e impenetrable de aquellas asperísimas montañas, donde han habitado y vivido hasta el día de hoy, habiendo sido su propagación y extensión en número dilatadísimo, aumentándose al mismo paso en ellos la torpeza bárbara de costumbres, su fiereza, inhumanidad e idolatría, con más supersticiosos gentílicos ritos y mayores y más horrendas abominaciones que cuando vivían en Yucatán. (...) Ejecutaron esta fuga, o hicieron la salida de aquel reino, en la edad que ellos en su idioma llaman Uaxachaau, que quiere decir la edad octava, que según el cómputo de nuestros historiadores se saca de lo que adelante se dirá, corresponde a haber sido cien años antes que los primeros españoles llegasen a descubrir aquellas tierras de Yucatán... (Villagutierre, 1701/ 1985: 70-71)

Es claro que Villagutierre, con algunas diferencias en años, estaría avalando una versión que otros cronistas con antelación habrían considerado (Cogolludo, Landa) y similar a la encontrada en los textos mayas coloniales de la época, lo que habla de que se trataba de un saber popular sumamente difundido y aceptado por las comunidades, con independencia de si conocían o no los textos y su lectura. No importa por tanto la exactitud de fechas y datos, lo que importa es la transmisión de un origen y de las dificultades aparejadas con el periplo que han de seguir estos itzaes para llegar primero a Chichén y luego para llegar al Petén donde se establecen finalmente.

Barrera y Rendón afirman, en cuanto al origen de los itzaes, siguiendo las versiones de los chilames que ellos reúnen en su crónica, que se ubicaría en el Petén del que migran para establecerse en el siglo V en Chichén, versión que como hemos visto no necesariamente se soporta por la evidencia arqueológica y epigráfica y que se encuentra en la discusión planteada en el primer capítulo de esta investigación. Por otro lado, es moneda corriente tanto en la voz de los propios itzaes, que se decían descendientes de la gente de Chichén

(Jones, 1998: 11), como de sus vecinos los kowoj, que se decían descendientes de los cocom de Mayapán (Rice y Rice, 2009: 10-11), lo que hace pensar que tenían una identidad compartida con su lugar de origen, pero que se había arraigado de manera importante en el Petén, algo frecuente en grupos migrantes desde esa época hasta la actualidad.

Como sea, las versiones recogidas en los textos mayas coloniales fueron importantes para los pueblos en un sentido identitario, como para los cronistas que buscaban entender aquello que estaban contando. Sin embargo, existe el segundo punto en el que me quiero centrar que es el de la profecía, concepto sumamente trabajado en el estudio de estos textos y que fue capital en la negociación con los gobernantes itzaes del Petén y con su posterior conquista. Como hemos visto en líneas anteriores, los abandonos y desgracias acaecidas por los itzaes registrados en los Chilames siempre suceden en un 8 ajaw katún. Al respecto, Vargas nos dice "El katún 8 ahau era el katún de la guerra, la conquista y el cambio (...) Cada trece dobleces de katún 8 ahau fue abandonada o destruida una ciudad, el pueblo Itzá era arrancado de sus hogares, no importa dónde estuvieran viviendo en ese momento" (2004: 202).

Pero más allá de que existiera un determinismo temporal propiciado por hados o profetas muy al estilo de las creencias occidentales basadas en concepciones milenaristas, lo que existe es una manera distinta de concebir el tiempo. No ahondaré en este particular pues son numerosos los estudios que se centran en el entendimiento de la concepción maya del tiempo. Destaco, entre ellos, el ya clásico *Tiempo y realidad en el pensamiento maya* (2003), de Miguel León Portilla, *La conciencia histórica de los pueblos mayas* (1975), de Mercedes de la Garza, y *Tiempo cíclico y vaticinios. Ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya* (2010), de Pedro Bracamonte y Sosa, por citar algunos. Hay otros muchos textos en donde el tiempo no necesariamente es la temática principal, pero que de cuyos análisis me he basado no sólo para entender el pensamiento cifrado de esta manera, sino también para dilucidar la enorme diferencia entre pensamiento cíclico y su relación con las profecías, y el pensamiento milenarista y esa misma relación. La profecía en lo cíclico se nos muestra como la constatación de algo que sucede de alguna manera cada tiempo determinado y que, con sus diferencias, producto del momento, se

habrá de repetir. Para Bracamonte, el milenarismo y el mesianismo "como formas del pensamiento europeo y occidental, solamente por una muy lejana similitud pudieran ser asociados a la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos anteriores a la conquista que tenían una visión cíclica de la historia" (2004: 31).

Comparto la idea de que podemos hablar de lo "mesoamericano" como aquello que López y López (1999) trataron de definir como lo "zuyuano" en un estudio por demás sugerente. Pero con independencia de ello, el regreso de Quetzalcóatl profetizado por los mexicas nada tenía que ver con el 8 ajaw katún. No obstante, "La visión que se formaron los frailes sobre la historia indígena se ajustó a sus patrones culturales, pues privilegiaron el regreso de Kukulkán, y por eso no pudieron entender el significado que estos grupos le daban a su historia, dejando a un lado la relación que existía entre la concepción cíclica del tiempo y la organización política de los itzaes" (Vargas, 2004: 196).

Por su parte, Farris señala

> Para los mayas los acontecimientos humanos y divinos siguieron ordenándose según un ritmo cíclico del cosmos. Bien podían ajustar ligeramente su calendario al calendario juliano; bien podían ajustar su ciclo ritual de tal manera que sus propias ceremonias de año nuevo podían sincronizarse con el ciclo impuesto por la iglesia. Pero no abandonaron su calendario; ni tampoco dejaron de aplicar su estructura a la percepción de los sucesos humanos pasados, presentes, y futuros. Dado el postulado de un caos siempre amenazador, la noción judeo-cristiana de una progresión irreversible les debía haber parecido no tanto incomprensible como inquietante, si no terrorífica (Farris, 1985: 55).

En efecto, lo que vemos en los chilames es la necesidad de estos grupos de mantener su cosmovisión y forma de vida, de construir una memoria adaptándose a las realidades vividas en el momento. No podemos afirmar que las concepciones están intocadas y que aquello que se ve en estos textos es pura y absolutamente como se pensaba previo a la llegada de los españoles. Pero

de que hay una voluntad acumulativa en la escritura de estos documentos, de ello no hay duda. Es la misma que se explica desde los conceptos lotmanianos que hemos analizado en el primer capítulo, donde la cultura, para permanecer, se mantiene permeable a experiencias externas y las adopta.

> Ahora bien, los mayas hicieron más que imponer un patrón cíclico a sus memorias del pasado. El esquema cíclico también ofreció un modelo para las acciones humanas del presente. Es el caso, por ejemplo, de su sistema político basado, por lo menos en parte, sobre el principio de rotación. Tal sistema parece que funcionó durante la época postclásica y en la colonial en varios niveles de la organización política. El poder se alternaba entre las parcialidades de los pueblos en un ciclo de cuatro años; entre los linajes de un pueblo o, en escala más grande, dentro de una provincia entera, se alternaba por katunes (20 años). Y aun hay indicios de que el poder se turnaba entre el partido de los Itzá y el partido de los Xiu, según la cuenta entera de los katunes, es decir, cada 260 años (Farris, 1985: 53)[28].

En el caso que nos ocupa, el de las profecías ocupadas para tratar de convencer pacíficamente a los itzaes y sus vecinos de su sometimiento, estrategia utilizada por Andrés de Avendaño, es evidente que no hay un entendimiento claro del concepto de tiempo y espacio de estas comunidades y mucho menos de la realidad política del momento. No por el hecho de que Aj Kanek hubiera enviado a su sobrino Aj Chan con la misión de negociar las condiciones del sometimiento de los itzaes ante la Corona partiendo de una profecía, ello era garantía de que todos los habitantes de la región estuvieran siquiera de acuerdo con la misma. "Y que dijese al señor gobernador que le enviaba su corona y la postraba a sus pies, solicitando el que beban de una misma agua y habiten una misma casa por haberse cumplido el término destinado de las

28 Vale la pena, para este aspecto de los turnos, la revisión del sugerente trabajo de Navarrete (2004) sobre lo que denominó el "Cronotopo" mesoamericano.

profecías de sus antiguos"[29]. Como se vio más adelante durante una de las visitas de Avendaño a la región, la interpretación de la profecía no necesariamente era como el fraile pensó:

> Envidioso el demonio del fruto que se iba haciendo y del que se haría, cumpliendo ellos y yo con el pacto hecho de volver allá a los cuatro meses dichos; apoderándose de nuevo como del corazón de Judas del que aquel cacique viejo llamado Couoh son ponérsele por delante, el hallarse entre sus enemigos (como los son el rey, con la mayor parte del Petén) y que lo que su dañado corazón pretendía era contra lo pactado en su presencia, pues así él como todos los demás caciques y capitanes se dieron por convictos; no obstando lo dicho, prorrumpió dicho cacique Couoh con bastante cólera las palabras siguientes –¿y qué importa que se haya cumplido el tiempo de que seamos cristianos, si no se le ha gastado a mi lanza de pedernal esta delgada punta que tiene?– (Avendaño, 1696/2004: 57).

Resulta evidente que, aun existiendo la profecía, para el cacique Kowoj quizá era el tiempo del cambio, pero no necesariamente al cristianismo. Más adelante, Kanek envía a Avendaño de vuelta a Mérida no sin antes hablar con él en lo privado haciéndole ver que no tenía a todos los caciques de su lado, pero que era con quien había que pactar. Por tanto, es menester dejar en claro que ni las profecías eran palabra establecida, inflexible, ni que la concepción del tiempo fuera catastrófica e inevitable.

En todo caso, la memoria escrita de estas comunidades en estos libros coloniales y el que los itzaes tuvieran presente la profecía y el 8 ajaw katún dejaban entrever que los conocimientos se conservaban de manera compleja, con expresiones orales y escritas.

---

29 AGI. México 151 A, ff. 65r-67v. Declaración del embajador de Canek, Ah Chan, ante el gobernador Martín de Urzúa y Arizmendi. Mérida, 29 de diciembre de 1695. En Solís y Peniche, 1996:156; disponible a su vez en fondo Juan Comas, IIA, UNAM.

> Aunque derivados de textos prehispánicos glíficos, no sólo fueron transcritos a letra latina después de la Conquista, sino que fueron también continuamente leídos y discutidos, copiados y reelaborados, con adiciones y enmiendas coloniales. Por lo cual, independientemente de lo que revelan de la mentalidad prehispánica, son también y principalmente testimonios de la mentalidad maya colonial. (...) El segundo indicio es que estas crónicas parecen haber sido preservadas originalmente por la tradición oral. Muchos documentos coloniales se refieren al registro de genealogías y eventos hechos en una forma similar al que fueron elaboradas dichas crónicas: los ancianos de la comunidad, que son los depositarios de la memoria colectiva, son reunidos para contar lo que saben de tal o cual aspecto del pasado, "para hacerlo constar". Se podría pensar que la falta de textos escritos explica la falta de profundidad temporal que se nota en las crónicas. Hasta cierto punto así es: es inevitable que se pierdan algunos detalles y que se comprima la cronología. No obstante, las tradiciones orales pueden preservar relatos del pasado mucho más largos y detallados que los de los mayas, si es que esta preservación responde a los objetivos que se fija la sociedad (Farris 1985: 50-52

II.2.1. Resistencia y conquista: descripción general de la conquista del Petén Itzá.

Como lo vimos con antelación, para la revisión de la conquista del Petén Itzá tomaré en consideración la crónica escrita por Juan de Villagutierre (1701/1984), los archivos contenidos en el Archivo General de Indias (PATRONATO, legajo 237; Cartas de Audiencia, AGI Guatemala 22, R.2, N.14; GUATEMALA, 151 y 151bis; MÉXICO, legajos 151 (pacificación itzá), 369 (cartas de obispos); 1018 (pacificación itzá); 1074 (reducción en Guatemala); 1076; 1077 (cartas Martín de Urzúa, pacificación Petén), revisadas tanto en los documentos descargables en el Portal de Archivos Españoles (PARES), como en la colección de fotocopias que el proyecto "Petén Itzá" de la Universidad Nacional Autónoma de México donó a la biblioteca Juan Comas del Instituto de Investigaciones Antropológicas de esta casa de estudios. A la par, nutrí esta

investigación con documentos estudiados en una estancia de investigación realizada en Guatemala en 2012 en el Archivo General de Centroamérica. De igual manera, revisé los documentos recopilados por Solís y Peniche en 1996 en el libro *Idolatría y Sublevación. Documentos para la historia indígena de Yucatán*, estupendo trabajo que recopila y paleografía varios documentos entre los que se cuentan los concernientes a la conquista del Petén Itzá. Todos estos documentos responden a los intereses del sistema colonial novohispano y de la capitanía guatemalteca y de la Metrópoli en general, por lo que será evidente el encomio puesto a la figura de los conquistadores y sus aliados, lo mismo que a los frailes y su labor; de igual manera, la necesidad de convencer a los itzaes de someterse a la Corona, pues ello comporta diversidad de beneficios, tanto materiales como espirituales. Como Solís y Peniche recalcan en la introducción del libro antes citado, estos documentos nos dan idea de la estructura política y social que se vivía en la región, una especie de consejo de caciques –"reyezuelos", como los llamó un escribano, según puntualizan las editoras–, lo mismo que nos permite ver las resistencias de los pueblos diversos –los kowoj son ejemplares en este sentido– a someterse fácilmente (Solís y Peniche, 1996: XLII-XLIII).

Tales testimonios y documentos, es preciso mencionar, fueron recopilados por los escribanos peninsulares por lo que los prejuicios y referencias negativas a lo itza', a sus gobernantes –como ya lo hemos visto–, serán patentes, no sólo porque para ellos no había otro Rey que no fuera el de España, sino porque también era una manera de poner distancia entre ambas civilizaciones subordinando a la conquistada bajo la conquistadora. Dicho lo anterior, procedo al recuento de los acontecimientos de la referida conquista.

A principios de marzo de 1697, el general don Martín de Urzúa y Arizmendi, apenas unos meses atrás gobernador interino de Yucatán, había llegado a la Laguna del Petén Itzá para negociar con el Aj Kanek, gobernante de los itzaes, la sujeción de esos territorios a la Corona española. Para ello montó un campamento cercano a la zona que habitaban los itzaes para la construcción de una galeota con la que pudiera realizar la conquista de Tayasal, hoy Isla de Flores, asiento del gobierno de los Kanek. Desde días atrás, los itzaes habían realizado pequeñas escaramuzas y demostraciones de belicosidad, especial-

mente a los trabajadores que se hacían cargo de la construcción de la galeota y una piragua (Villagutierre, 1700/1985: 417-418) que se usarían para viajar hacia la isla con el grueso de su ejército –más de cien soldados españoles y otros tantos indígenas – sólo en caso de que las negociaciones fracasaran.

Por esos días, había llegado al campamento don Martín Chan, sobrino del soberano Aj Kanek, y que en diciembre de 1795 había sido enviado por su tío a solicitar frailes para la conversión de los itzaes y negociar con los señores de Mérida la transición al dominio de la Corona (333-338). Martín Chan, ahijado del mismo Martín de Urzúa, ofreció información pormenorizada sobre Tayasal y las otras islas de la región, sus señores y el nivel de las alianzas. Dicha información no era desconocida de Urzúa, sin embargo, hacen notar la necesidad de Chan de asumir una alianza con los españoles; igualmente, que quedara constancia, en el sitio mismo de los acontecimientos, que no se trataba de un "falso embajador", especie que ya corría en Mérida en boca del gobernador don Roque de Soberanis, enemigo político del general y de fray Andrés de Avendaño, responsable de dos entradas previas a Tayasal y que había declarado que el mismo Aj Kanek nunca le había informado sobre tal embajada[30]. Más adelante, durante la refriega en Tayasal, él mismo accionó en diversas ocasiones una escopeta en contra de sus propios coterráneos, lo que le mereció elogios y encomio por parte de Juan de Villagutierre, cronista de la conquista del Petén Itzá (1700/1985: 441). Ese mismo día llegó al campamento el cacique Chamaxzulú de Alain, pueblo originario de Martín Chan, quien declaró haber enviado la embajada a Mérida por órdenes de Aj Kanek (425-426). Con ello, quedaba completa la declaración y se sustentaba el papel de dicha embajada e incluso, que con ello se justificaba la llegada de Urzúa y sus huestes a las puertas del Petén Itzá.

Una vez partido el cacique de Alain, llegó al campamento otra embajada, ahora encabezada por el primo hermano mayor de Kanek y "pontífice o sumo y primer sacerdote de todos los de aquellas islas" (426) llamado K'in

30 Declaración de fray Andrés de Avendaño ante el gobernador. Mérida, 5 de mayo de 1696. AGI, México. 151 A, f.f. 88r-97r. En Solís y Peniche, 1996:167; en Avendaño (1696/2004: 87)

Kanek, mismo que venía acompañado de Kitcan, cacique de otra parcialidad. K'in Kanek le informó que no se buscaba la guerra, sino la paz y le ofreció que mandaría que sus hombres le abrieran un camino directo a Guatemala. Urzúa le inquirió sobre la misma embajada que habría enviado Kanek a Mérida y Kin Kanek la confirmó, lo mismo que le dio su lugar a Chamaxzulú y a Martín Chan. Más adelante, después de regalar a los visitantes con hachas, machetes y otros abalorios, le pidió Urzúa que le llevara mensaje de paz a Kanek y que lo viera de ahí a dos días para comer y pactar (428).

Es importante señalar en este punto que las visitas anteriores y la insistencia de Urzúa por aclarar el asunto de la embajada de Martín Chan a Mérida no tenían otro propósito que justificar la empresa de reducción y pacificación en la que se encontraba. De hecho, se sumaba a la carta que envió al Aj Kanek en diciembre de 1695 en la que lo invitaba a reconocer en Carlos II su soberano y el cristianismo como su única religión[31]. En días posteriores, la única respuesta que se recibió, siguiendo con Villagutierre, fue la de muchas canoas repletas de mujeres que, según lo entendían los españoles, estaban para tentarlos con el objeto de "...que si en algo se desmadrasen los soldados o indios del real, a los impulsos de las indias gentiles dar motivo a aquellos bárbaros para que formasen queja, justificada con sus celos, en lo aparente y tuviesen pretexto para romper y dar con todas sus fuerzas sobre los nuestros..." (429). No obstante, la fecha se cumplió y el señor de Tayasal no se presentó a negociar con el general, por lo que Urzúa decidió conferenciar con sus subalternos y tomar una resolución. Consta en la crónica que don Martín de Urzúa consultó su próximo accionar a todos sus capitanes: si es que debía hacer la guerra a este pueblo y cuáles habrían de ser las consecuencias, o si, por el contrario, había razones para no hacerlo. Los capitanes contestaron con voces de guerra, justicia y castigo a los itzaes por los agravios cometidos a misiones de reducción anteriores, salvo el capitán Nicolás de la Haya, quien pedía se hiciera un último intento de viajar en la galeota, ya terminada, y

31 Villagutierre (1700-1985: 319-322); trasunto de una carta del Gobernador Martín de Urzúa y Arizmendi al Canek de los itzaes. Mérida, 8 de diciembre de 1695. AGI, México, 151 A. f.f. 58r-61r; en Solís y Peniche, 1996: 151-153.

llevar palabras de paz para convencer al Kanek de que diera obediencia al rey (434). Martín de Urzúa sopesó los argumentos, pero al final decidió encaminarse hacia Tayasal con la intención de forzar un diálogo con Kanek.

De acuerdo con Laura Caso, Urzúa "les hizo ver que estaba obligado a hacer lo que dictaban las reales cédulas, que era realizar una reducción pacífica, pero que se alegraba al saber que sus hombres tenían el coraje y la decisión que se necesitaban" (Caso, 2005: 279). Y para garantizar que nada se le fuera de las manos, publicó un bando que prohibía a sus capitanes, soldados y a cualquiera de su compañía que iniciara las hostilidades so pena de la vida misma hasta tener orden de él mismo[32]. Queda patente en esta insistencia por parte de Urzúa para evitar la guerra, al menos en los documentos, esa necesidad de hacer ver a los lectores, especialmente al Rey, que su actuar era legítimo y legal, lo mismo que él era un hombre de valores, no un bárbaro que disfrutaba de la guerra y sus nefandas consecuencias; la guerra debía ser justificada o no tendría cabida en los planes de Dios y su Majestad.

La mañana siguiente, el día 13 de marzo de 1697, navegando con 108 hombres, Martín de Urzúa se dirigió al encuentro de la ciudad de Tayasal. Camino al llamado Petén grande y ya divisando los edificios se percataron de la gran cantidad de indios que los esperaban para defender la plaza. Al ver que la galeota se acercaba y que no había ofensa por parte de los extranjeros, los itzaes iniciaron el ataque lanzando gran cantidad de flechas, a lo que el general dijo a sus soldados: "silencio y nadie me rompa la guerra; porque Dios está de nuestra parte y no hay que temer" (Villagutierre, 1700/1985: 439). Los invasores contuvieron sus deseos de atacar y constantemente, por intermediación de los intérpretes, buscaban hacer notar a los itzaes que venían en paz. Los itzaes continuaron hasta que, de acuerdo con Villagutierre, el sargento Juan González quedó herido y del dolor tuvo un arrebato de impaciencia y disparó su arma ocasionando que todos los demás soldados lo siguieran (440). Como consecuencia, los soldados bajaron de la embarcación y siguieron con el agua

32 Villagutierre (1700/ 1985: 436); Junta de Guerra sobre la mejor manera de reducir a los itzaes. Laguna del Itzá, 12 de marzo de 1697. AGI, México 151 A Bis, f.f. 525r-530v. En Solís y Peniche, 1996:182.

a las rodillas hasta tocar tierra y de ahí prosiguieron el ataque precedidos por el general Urzúa. Los indios, en desbandada, se lanzaron al agua, desde las canoas y desde la isla, para escapar a las orillas. Justo es ahí el momento en que, como comenté hace unas líneas, Martín Chan hizo gala de puntería con una escopeta y disparó con tal talento que "...hacía prodigios; pues no encañonaba a indio que no lo derribase y es cosa bien de admirar el no habiendo manejado semejantes armas en su vida, tirase con tal destreza..." (441).

Una vez tomada la ciudad, los invasores se dieron a la tarea de destruir todos los ídolos que encontraron, labor que los tuvo ocupados hasta las cinco y media de la tarde. La "conquista" de la ciudad no duró más de unas cuantas horas, cosa sumamente paradójica siendo que había permanecido en total independencia por más de siglo y medio. Con ello, aparentemente se acabarían los problemas para la apertura del camino entre la península de Yucatán y el Reino de Guatemala; no obstante, las cosas no habrían de ser tan sencillas. La isla fue bautizada de inmediato con el nombre de Nuestra Señora de los Remedios y San Pablo de Itzá.

Hasta aquí la narración de la "conquista" del llamado último reino indígena en Mesoamérica. Lo anterior me lleva a varias reflexiones. Primero que nada, considero que se trató de un acontecimiento nada menor pues El Petén, al menos en el imaginario de los habitantes coloniales tanto de la Península como de Guatemala, era un centro de refugio y foco ideológico para los llamados en Yucatán "pudzanes" que, de acuerdo a Pedro Bracamonte, era la forma en que los indios cristianos se referían a aquellos que se fugaban para escapar de los frecuentemente excesivos tributos en especie, económicos y en trabajo que habían de aportar en su convivencia con la República de Españoles (Bracamonte, 2001: 26-27). Para estos últimos, los indios que escapaban eran llamados de diversas maneras, lo mismo indios gentiles o paganosque apóstatas –a aquellos que, habiendo sido cristianizados, regresaban a sus viejas tradiciones religiosas– o infieles.

La relación entre las repúblicas de indios y la de españoles siempre tuvo como hilo conductor la resistencia en múltiples manifestaciones. No obstante, el proceso fue complejo y no siempre parejo, es decir, que las cosas no fueron claras; por el contrario, una comunidad que en principio podría

haber sido aliada de los españoles, al mismo tiempo podría ser descubierta teniendo prácticas "idolátricas y paganas", como sucedió con el Tipú entre la primera visita de los frailes Órbita y Fuensalida en 1618 y su vuelta en 1619 (Villagutierre, 1700/1985: 139). En segundo lugar, sumado a lo anterior, parecía ya una cuestión de honor el realizar la pacificación del Petén como del Lacandón, pues habían sido numerosas las misiones enviadas para tal efecto y que habían fracasado totalmente o que incluso, habían terminado de manera trágica. Lo anterior lo atestigua la desafortunada entrada de Diego Delgado en 1623 que culminó con su muerte y el sacrificio de una comitiva de ochenta indígenas del Tipú junto con su Cacique Cristóbal Chan – aliado de la causa colonial–, y varios frailes más que venían con Delgado (158).

> Embarcose el padre Fray Diego, el cacique de Tipú y todos los demás españoles e indios y al saltar en la isla, los recibieron los itzaes de paz y sin señal ni demostración de sentimiento contrario alguno; pero todo esto fue fingimiento y maldad engañosa, traición y alevosía; porque luego que los tuvieron asegurados dio toda la gente del pueblo sobre los incautos soldados españoles e indios que fueron del Tipú y sin poderse defender los maniataron a todos juntos con el padre Fray Diego. (...) Después que los tuvieron maniatados, sin dilación alguna los fueron matando cruelmente a todos los soldados e indios (retirando al religioso) arrancándoles los corazones y ofreciéndolos a sus ídolos, acabados de arrancar. Cortáronles las cabezas a todos y las clavaron en unas estacas, poniéndolas en un cerrillo a la vista de y cercano de toda la ciudad y su gentío. (...) Dicho esto [que le mataban en venganza porque los anteriores frailes les habían quebrado un ídolo], lo primero que hicieron fue abrirle los pechos al padre Fray Diego y sacarle el corazón, ofreciéndole a sus ídolos en recompensa y satisfacción de la injuria que decían haberles hecho los otros religiosos. Hasta aquel punto estuvo con valeroso espíritu predicándoles y después hicieron pedazos todo su cuerpo y la cabeza la pusieron en una estaca con las otras en el cerrillo (Villagutierre, 1700/1985: 158-159).

Dicha empresa pagó la suerte comprada por una anterior en 1618 en que dos frailes, Juan de Órbita y Bartolomé de Fuensalida se encaminaron a evan-

gelizar la región itzalana con pésimos resultados. Primero que nada, fueron recibidos de buen grado por parte del Aj Kanek del momento, aunque no así por otros integrantes de la comunidad. Lo anterior causó desconcierto en los frailes, pues unos años atrás, en 1614, había llegado a Mérida una embajada de itzaes que decían "venir voluntariamente a rendir la obediencia a su Majestad y en su nombre al Gobernador de aquellas provincias; y que su rey y señor Canek, y todos sus vasallos, querían la amistad de los españoles y que venían a pedir la paz" (114). En cualquier caso, ambos frailes llegan con dicho antecedente y son recibidos como embajadores por parte de la Corona española. En algún momento de su visita al Petén, frente a Kanek y otros principales y gente del común del lugar, realizan una perorata donde los invitan a aceptar la ley de Cristo y sus evangelios, a lo que los indios respondieron "que no era llegado el tiempo de ser cristianos (tienen profecías suyas de que lo han de ser) y que así se volviesen a su lugar de donde habían salido: que después irían otra vez, porque entonces no querían ser cristianos" (López de Cogolludo, 1688/1957: 492). Más adelante, los acompañaron en un paseo por la ciudad para conocerla. Al llegar a la zona de los edificios religiosos, encontraron un templo que conservaba la imagen de un caballo hecho en estuco al que llamaban Tzimin Chaac, que de acuerdo con la crónica de López de Cogolludo y de Villagutierre, quiere decir "caballo de trueno o rayo" y que, en un dejo de fervor Fuensalida, al que aparentemente "descendió el espíritu del Señor en él" (493), rompió el ídolo provocando la ira de los itzaes. Más adelante regresaré a explicar la importancia de esta deidad y de la reacción de los frailes para entender la manera en que se desarrolla el continuum del que hemos venido hablando. Regresaron nuevamente ante Kanek que no los reprendió ni mostró enojo; por el contrario, los sentó ante él y siguió conversando con ellos "acerca de las cosas de Dios, y de la fe católica" (Villagutierre, 1700/ 1985: 132). Los frailes todavía estuvieron unos días más en el lugar y partieron con los buenos deseos y palabras del Aj Kanek, aunque más adelante, mientras navegaban por el lago de vuelta al Tipú, los alcanzaron varias canoas con multitud de indios ataviados y embijados para la guerra que amenazaban con flecharlos a lo que tanto los sacerdotes como algunos de los indios del Tipú respondieron con palabras de paz. El líder de los gue-

rreros "respondió con gran enojo: pues no traigan más acá otra vez a estos xolopes" (134), es decir, los españoles. Como vemos, con independencia de las palabras y el posible control que tuviera el Aj Kanek con su pueblo, era claro que a los habitantes de Tayasal no les gustó nada la afrenta cometida por los frailes. Tan es así que cuando los mismos Órbita y Fuensalida decidieron regresar en 1621, son expulsados de forma violenta por parte de los itzaes sin que Kanek pudiera –o quisiera– hacer nada, después de haberlos tenido en la ciudad varios días. Según Villagutierre y López de Cogolludo, la culpa fue de los sacerdotes itzaes que convencieron a la esposa de Kanek para conjurar en contra de ellos (Villagutierre, 146; López, 505). Como comenté en párrafos anteriores, los itzaes por todo lo que había sucedido –entre ello la destrucción del ídolo de Tzimin Chaac–, decidieron realizar un escarmiento en contra de fray Diego Delgado y su comitiva; el castigo fue lo suficientemente sangriento como para demostrar con contundencia su descontento con los frailes y de paso dar un mensaje claro a las diferentes poblaciones vecinas para que no colaboraran con los españoles.

En tercer lugar, es conveniente mencionar que la venganza no era motivo suficiente para realizar la pacificación de la región, sino que se requería, a como diera lugar, la apertura del camino entre la Península de Yucatán y el Reino de Guatemala; igualmente, el conseguir que todas esas poblaciones que estaban fuera de la égida y usufructo por parte de la Corona entraran a tributar con todas las riquezas que supuestamente se pensaba había en la región. Tan importante era la reducción y apertura de estos territorios y caminos, que se dio una pugna entre el gobernador del momento don Roque de Soberanis y Centeno y el Sargento Mayor Martín de Urzúa y Arizmendi, debido a que este último buscaba agenciarse para sí la empresa y verse, asimismo, beneficiado posteriormente con encomiendas y títulos. Por su parte, Soberanis enfrentaba un juicio en la Ciudad de México por una censura eclesiástica que le había promovido el obispo de Yucatán (Villagutierre, 1700/1985: 384); mientras, Urzúa fue gobernador interino y se dedicó desde el momento en que llegó a programar la apertura del camino y la pacificación de la región. Una vez reinstalado en su cargo, Soberanis hizo todo lo posible por detener a Urzúa en sus intentos, hasta que tuvo que ceder por obedecer

una carta que el mismo rey de España le envió para ordenarle que ayudara a Urzúa "porque si por omisión u otro motivo alguno se llegase a faltar al cumplimiento de esta orden sería de mi desagrado y la demostración muy correspondiente en todo al deservicio que en ello se me hiciere" (409). De acuerdo con Urzúa, lo único que faltaba para la apertura del camino era "vencer el tránsito de la laguna del Itzá y reducir los muchos indios que había en sus cayos, islas y contornos" (411).

Como apunta Caso, al referirse a las incursiones al Chol, el Lacandón y al Petén:

> Los vastos territorios que aún no habían sido sometidos a la autoridad colonial hacían evidente, por una parte, la necesidad de asegurar la estabilidad política de esos dominios, ya que los indios indómitos eran una amenaza constante de posibles alzamientos o rebeliones y, por otra, se pensaba que, una vez "pacificados", aportarían riquezas, mano de obra y tributos a una monarquía cada vez más endeudada. Las reducciones que planteaba la Corona tenían claros objetivos políticos, económicos y religiosos que beneficiarían tanto a la Metrópoli como a los gobiernos locales (Caso, 2005: 249).

En efecto, la lógica de la apertura tenía múltiples sentidos, tanto políticos como personales. En el sentido de Urzúa, indudablemente eran de orden político, pues buscaba el control de toda la región; igualmente económico, pues pretendía a la vez ser quien controlara la producción de una región supuestamente tan rica. En todo caso, durante su interinato, Urzúa pactó la apertura con su contraparte en el Reino de Guatemala, el presidente don Jacinto de Barrios y a su muerte con su sucesor, don José de Escals. Por ese motivo, por la clara ambición de Urzúa, es que tuvo enfrentamientos con Soberanis, mismo al que después de su muerte habría de suceder Urzúa en el año de 1699. Como sea, la "apertura" del camino entre Mérida y el Petén no reportó a la postre las riquezas que se esperaban y muy pronto fue abandonada la idea, lo mismo que descuidada la región petenera como veremos más adelante.

A lo largo de este capítulo hemos revisado la conquista del Petén Itzá y su entorno espacio-temporal a la luz de diversas fuentes para al final dar un pa-

norama general de dicho periodo. Me ha interesado centrarme en las fuentes y sus autores, en los motivos y sus resultados, con el objeto de comprender la manera en que estos discursos se construyen, se moldean a la realidad que viven y producen a su vez otros textos distintos. He visto que detrás de los estudios arqueológicos existe la necesidad de, por un lado, trabajar con un periodo –el Postclásico– que ha merecido poca atención a lo largo de los años en la región petenera. En segundo lugar, pareciera una motivación constante de los arqueólogos el discutir las propuestas y hallazgos históricos de Grant D. Jones en una obra fundante como la suya, lo que resulta sumamente interesante.

A su vez, al trabajar con las crónicas existentes, tanto las de Avendaño y Loyola, como la de Villagutierre, nos damos cuenta de cuánto hay en ellas de un conocimiento previo producido por otros cronistas. Hemos discutido sus motivaciones y he propuesto diversas ideas en el entorno de Villagutierre, en su tiempo y espacio, lo mismo que Avendaño. Ambas obras, junto con la de López de Cogolludo, representan los pilares del trabajo de Jones. Hay que añadir al análisis, por supuesto, los documentos del Archivo General de Indias que se encuentran por todos lados del presente capítulo, documentos que han servido de sustento para cronistas e investigadores y que, bien mirados, pueden seguir proporcionando claves para entender el acontecimiento relatado en este capítulo.

Todos estos documentos se complementan con ciertos contenidos presentes en los textos mayas coloniales y a lo concerniente a lo profético contenido en ellos, que se cifra en el pensamiento cíclico y en la rueda de los katunes. Me centré, específicamente, en el katún 8 ajaw, de poderosa influencia para los pueblos mayas y que serviría de elemento discursivo para frailes y conquistadores para tratar de negociar la capitulación de los itzaes sin la necesidad de la fuerza.

Quedan abiertas numerosas preguntas en este momento que habrán de ser contestadas más adelante cuando veamos a los itzaes el día de hoy y la forma en que se han integrado a la memoria de su cultura los acontecimientos de 1697, como la presencia de sus protagonistas, en especial Aj Kanek.

III

Los itzaes y Kanek en la memoria de la cultura

En este apartado habré de presentar aquello que ocurrió con la región petenera después de la Conquista y qué consecuencias tuvo para la vida de los itzaes y la comunidad ladina que se fue construyendo con el tiempo. A su vez, la constante construcción y reconstrucción de la cultura en torno a estas figuras que, como lo hemos comentado citando a Lotman, cambia para permanecer en un juego interesante que va del mito y la leyenda, a la discusión académica, la exploración arqueológica con un claro sentido identitario, a la genealogía, la apropiación del discurso por el Estado y a la incorporación de nuevos elementos producto de las migraciones constantes de mayas y ladinos a la región. Como afirma Rubén Reina a cuento de la identidad florentina en el Petén

> Los florentinos, que viven en una isla muy pequeña en el lago Petén-Itzá, se sienten muy orgullosos de los esfuerzos y hazañas que realizaron sus antepasados en la selva. Los intelectuales del lugar, más que los grupos sociales bajos, medio y mercantil, se enorgullecen de habitar la región donde los mayas alcanzaron un nivel muy alto de desarrollo cultural. Se tiene casi una visión mítica de los itzaes que se enfrentaron a Cortés y defendieron por muchos años la región del lago contra los muchos intentos de conquista. La mezcla de lo maye y lo español, desde un punto de vista teórico y poético, la reconocen como si ellos mismos fueran parte de esa tradición antigua (Reina, 1969: 255).

III.1 Los itzaes después de la Conquista

Alfonso Arrivillaga nos informa que el proyecto colonial significó poca cosa en la región petenera pues "la presencia española continuó siendo escasa. En 1700 se terminó de construir el fuerte-presidio (conocido también como Castillo de Arismendi) que eran las únicas fortalezas, junto con San Felipe de Lara y Omoa en el Caribe, que los españoles tenían para figurar presencia en el área" (1998: 53). La zona fue de difícil acceso debido a la espesura de la selva y lo complejo de los caminos. El denominado "Camino Real" que abrió Urzúa se siguió utilizando de manera frecuente, lo que provocó migraciones de personas desde la Península a la región central petenera y viceversa, con lo que se incrementó el comercio entre las regiones que, como se ha dicho, era incipiente.

Angulo explica la circunstancia posterior a la conquista de esta manera:

> Inmediatamente después de la toma de Noh Petén por los españoles yucatecos, los indios huyeron y se refugiaron en los montes aledaños al lago, donde asentaron sus poblaciones. Las parcialidades que estuvieron gobernadas por Canek o las que fueron sus aliadas se concentraron hacia el poniente de la laguna estableciéndose junto a los grupos mayas de *cehaches* y *chavines*. Otros pueblos itzaes eran Chinoha, Ichtutz, Yalain, Mumunti, Ix Mucuhil, Balam tun, Tutes, Chachaes, Tsokots, Bucup, Xipin, Ix Muan, Pantzimin, Che na, Yalac, Tuppop, Lalanich, Tacuna, Holca, Sacpuy, Yaxal chac, Hesos, Papadzun, Yaxa, Timuncetses y Popes. Se formaron cinco pequeños Estados después de la caída de Canek y del sumo sacerdote, quienes habían sido deportados como prisioneros, y después de ser destruido el centro político-religioso de los itzaes. Los pequeños Estados nativos entre 1697 y 1702 fueron Chuma-xau, el Chan, los Mopanes, el Tute y los Coboxes (Angulo, 2013: 43).

Angulo estudió lo que sucedió en la región petenera después de la caída de Tah Itzá a manos de Urzúa, concretamente en el periodo comprendido entre 1700 y 1760. Lo que encontró fue un precario orden colonial que distaba mucho de las aspiraciones que el conquistador había abrigado lograr. Como

hemos comentado con antelación, Urzúa pretendía abrir un camino que conectara Mérida con Ciudad de Guatemala y, de paso, traer a "policía a toda esa gentilidad". Desde el principio los problemas no se hicieron esperar pues la idea de colonizar estos territorios se antoja compleja, especialmente cuando pensamos en la dificultad de establecer urbanizaciones coloniales en una zona selvática y agreste como lo es el territorio petenero; sumado a lo anterior, la reticencia de las comunidades a someterse al dominio peninsular provocó conjuras y rebeliones. Una, en 1702 que, por pura casualidad, no se realizó, y otra de 1704, que sí tuvo consecuencias. "En 1704 ocurrió un hecho importante para el proceso de las congregaciones itzaes. Después de haberse logrado el establecimiento de unos once pueblos de indios, conforme a las normas españolas, aconteció una sublevación que dejó seis muertos entre los soldados españoles y el abandono de ocho pueblos" (Angulo, 2013: 46).

Angulo afirma que las preocupaciones de las autoridades españolas serán las mismas que seguirán en décadas posteriores: el carácter insumiso de los indios reducidos, la presencia de indios bárbaros e infieles en territorio de la Montaña y la huida de los congregados (46-47). No obstante, al igual que había sucedido en tierras yucatecas, el aprovechamiento de las relaciones de poder establecidas con anterioridad a la conquista sería una práctica clave para medianamente controlar la región. Aunque hubo pocos, "el papel de los caciques itzaes fue determinante para organizar el trabajo a favor de las necesidades de los españoles. La existencia de estos nombramientos de gobernadores en las personas de los batabo'ob nativos, al menos desde 1708, así como la existencia misma de pueblos congregados conforme a las normas de los colonos, indican el establecimiento del pacto colonial. Hay que advertir, además, la 'lealtad, gran celo, valor y fidelidad' con que se desempeñaban estos gobernadores" (Angulo, 2013: 64). Presencia sumamente frágil, de cualquier manera, como atestitugua este documento:

> ...se necesita para la reducción y población de los indios por su natural fieresa de inestables costumbres y poca estabilidad en nuestra santa fe pues aunque en los principios manifestaron mucha fidelidad y obediencia se había reconocido ser afectada y cautelosa por hallarse sin fuerzas entonces para

> resistirse a los intentos del governador lo cual intentando después repetidas veces pues habiéndose retirado a los montes aun aquellos que con más eficacia pidieron el bautismo fortificándose en ellos andan vigiando desde tierra firme lo que sucede en el cayo u en el presidio a donde pasan de noche a nado por ver si pueden lograr algún descuido y acabar con todos los que se hallen en él[33].

Si revisamos a detalle los archivos que existen en el Archivo General de Centroamérica, específicamente en el legajo 185, veremos varios expedientes que explican la difícil situación. Por ejemplo, don Joseph Guzmán escribe una carta fechada el 20 de julio de 1725, donde acusa a los frailes de abusar de los indígenas al no permitirles comerciar con la gente del Presidio. De igual manera, se queja de la poca vigilancia por la noche pues hay canoas que rondan por la noche la isla "sin considerar el evidente riesgo por estar los enemigos tan inmediatos que son los indios de esta rivera gente belicoza..."[34]. Otra carta afirma que para 1736 hubo una gran mortandad de indios por las epidemias y afirma que ya no se requiere más apoyo de soldados que disminuirán de 54 a sólo 24[35].

Por su parte, el gobernador del presidio, Francisco José García de Monsabal, en 1742 se lamenta de la reducción de soldados por la mortandad de 1736 y afirma que los colonos quedaron en cinco "pueblecitos cortos que quedarían resguardados con menos número de la dotación, máxime cuando había como treinta hombres con sus armas de los avecindados que en cualquiera

---

33 AGCA, legajo 4594, Ff 180v-181v, (1703). Documentos enviados desde el Petén Itzá tanto al Rey como a la Gubernatura de Yucatán solicitando refuerzos, bastimentos y frailes para la reducción. Revisar también, Ff. 176r-177r.

34 AGCA, Misiones y reducciones, legajo 185, expediente 3788, Misiva de Joseph Guzmán del 20 de julio de 1725, f. 2r.

35 AGCA, Misiones y reducciones, legajo 185, expediente 3791, carta de Joseph Herrarte al Fiscal fechada en Guatemala el 20 de noviembre de 1736.

urgencia ayudarían a la gente que quedara de la dotación[36]". Afirma que la situación está sumamente comprometida, como se ve.

> ...otro que por el nordeste y noroeste se han descubierto poblaciones de bárbaros que unos se han atrevido a los caminos y otros a los recintos de los pueblos de que debo temer el contrario por una de dos partes: una haciendo guerra a los reducidos o por que sin comunicación los pueda viciar a que estos tomen el camino de ellos y se malogre el fin de la reducción allí de ellos como de su prole y esta circunstancia no se tuvo presente por el contador para informarles; otra que por el río de sacatán pueden tener entrada los enemigos ingleses y Mosquitos[37].

Por otro lado, debido a los conflictos entre Urzúa y el gobernador de Yucatán, Roque de Soberanis, la administración política de la región quedó bajo la tutela de la Capitanía General de Guatemala y la administración eclesial, dependiente del Obispado de Yucatán. Como era de esperarse, esto ocasionó problemas de diversa índole, no sólo política, sino económica. Según Laura Caso (2011), la situación en décadas posteriores fue generando nuevas relaciones y lo que en principio podría haber sido inaceptable para las autoridades de Mérida, para la región petenera sería muy distinto.

> Entre 1734 y 1742 existían diecisiete pueblos en El Petén distribuidos de la siguiente forma: junto a la ribera y alrededor de la laguna de Petén Itzá estaban San Jerónimo, San Andrés, San José, San Bernabé y Concepción. Hacia el camino a Verapaz estaban Santa Ana, Santo Toribio, San Pedro, Los Dolores, San Francisco y San Luis. Por el camino real a Yucatán, hacia el Norte, se localizaban los pueblos de San Miguel, Santa Rita, San Martín, San Felipe, Concepción y San Antonio. Los tres últimos estaban poblados por indígenas fugitivos de Yucatán. Para 1766 ya se habían despoblado Concepción, San Pe-

---

36 AGCA, Misiones y reducciones, legajo 185, expediente 3792. Carta del Gobernador del Presidio de 1742, donde solicita refuerzos. Ff 1r-2v.

37 Íbid.

> dro, San Francisco, San Miguel, Santa Rita, San Martín y San Felipe (Caso, 2002: 351). Además de los pueblos que se conformaron con fugitivos y que fueron reconocidos por la administración del Petén, existían otras muchas poblaciones establecidas en la región fuera del dominio colonial (Caso, 2011: 156).

Pese a lo anterior, es necesario decir que la presencia colonial se reducía al entorno de la isla de Nuestra Señora de los Remedios y algunas poblaciones indígenas cercanas al lago Petén Itzá, aquellas de San Pablo y hacia el sur por el camino del Cobán en la Verapaz (Caso, 2011: 152). El resto entre Yucatán y el Petén central seguía libre del dominio colonial y, salvo aquellas poblaciones de fugados que fueron bien recibidos por la administración petenera, como leímos con antelación, en realidad había poco control. De hecho, Manuel de Santiago y Betancurt, Vicario del Petén, escribió en 1766

> (...) Del Castillo al primer pueblo de la provincia de Yucatán hay cien leguas según el cómputo y estimación de los que transitan y con el motivo de haberla yo caminado cuando vine a estas reducciones soy del mismo dictamen, porque se gastan quince días en caminarlas por tiempo de secas no perdiendo jornada, pero en tiempo de lluvias es camino muy malo por ser pantanoso y si éstas continúan con exceso suele ser intransitable. Su montaña es guarida de los indios fugitivos de dicha provincia y se hace juicio que en ella están retirados más de quinientos indios que desorejaron de los que se sublevaron en la mencionada provincia el año pasado de sesenta y dos, por lo que es de considerarse que éstos puedan en algún tiempo inquietar y conmover a los de estas reducciones. **Y no carece esto de fundamento pues el reyezuelo intruso de dicha sublevación estuvo dos años antes de ella en el pueblo de San Andrés de estas reducciones** a conmover a los indios de él, lo que ocultaron hasta que se serenó dicha sublevación, de que se infiere la malicia de ellos pues a no haberla hubieran dado parte a este gobierno del intento de dicho reyezuelo en tiempo que se mantuvo oculto en dicho pueblo...[38]

38 AGI, Guatemala 859, ff 305r-314r y 321v-400r. Fragmentos de dos informes de vicarios del Petén sobre conjuras y la estancia de Jacinto Canek en la región, San Andrés a 26

A su vez, el Bachiller Juan Antonio Moreno de los Reyes, Vicario de San Andrés, reportó

> En cuanto al establecimiento del castillo de dicho presidio (el de Los Remedios), siempre es necesaria su permanencia por las razones de que aunque los indios de estas reducciones sean pocos, pero pueden éstos fácilmente acompañarse con los otros fugitivos y hacer alguna sublevación, como aconteció por los años pasados de sesenta y uno en la provincia de Yucatán. Y más cuando su reyezuelo tiempo antes se mantuvo escondido en este dicho pueblo de San Andrés, cuya residencia ocultaron los indios, obrando en esto con depravada malicia, pues hasta mucho después se vino a tener noticia de ello. [39]

Ambos escritos se refieren a Jacinto Uc, posteriormente autodenominado Kanek, y que encabezó una sublevación de enorme significación para la historia peninsular en 1761 en el poblado de Kisteil. Aparentemente, Jacinto habría realizado un peregrinaje a la zona petenera, seguramente con el objeto –me gusta pensar– de imbuirse del sentimiento de resistencia y reafirmar algo que ya venía pensando: la rebelión armada como la única forma de sacudirse del yugo colonial en tierras yucatecas. Asume el nombre Kanek para sí, como si con ello llevara consigo un estandarte de gran valía, lo que me hace pensar que dicho nombre ya se asociaba a mediados del siglo XVIII con la resistencia. Para una lectura a mayor detalle de la rebelión y sus posibles causas, así como consecuencias, recomiendo el estupendo libro de Pedro Bracamonte, *La encarnación de la Profecía. Canek en Cisteil* (2004); para una lectura posterior, análisis de lo que se ha dicho con respecto a la rebelión desde la academia y verificar la forma en que las comunidades mayas yucatecas de Yucatán y de Campeche han reinterpretado al símbolo Kanek, sugiero la lectura de mi estudio presente en el libro *¡Se han sublevado los indios! Canek, cambios y*

---

de febrero y 12 de marzo de 1766. En Bracamonte y Solís, 2006: 285-289.

39 AGI, Guatemala 859, ff 305r-314r y 321v-400r. Fragmentos de dos informes de vicarios del Petén sobre conjuras y la estancia de Jacinto Canek en la región, San Andrés a 26 de febrero y 12 de marzo de 1766. En Bracamonte y Solís: 288.

continuidades de un símbolo maya (2018), trabajo que se imbrica a partir de este personaje con este mismo libro.

Con la presencia de Jacinto en tierras peteneras, queda claro que, pese a la conquista en 1697, el territorio siendo la Montaña de la que hemos hablado en capítulos anteriores y que era totalmente permeable a migraciones, al establecimiento de campamentos y rancherías de fugados y a que circularan y medraran símbolos, textos y todo tipo de discursos identitarios por sus caminos y parajes.

Para finales del siglo XVIII, la situación económica en el Petén era sumamente interesante.

> Por su parte, la élite petenera estaba compuesta en su mayoría por propietarios de haciendas ganaderas que tenían comercio constante con Yucatán y Tabasco. Unos de ellos eran los vicarios y curas yucatecos avecindados en El Petén, así como otras familias importantes que llegaron de la península de Yucatán (Soza, 1970, T.II: 468). En 1792 existían 14 haciendas ganaderas que concentraban a la escasa población indígena, ya que los hacendados les daban a los itzaes acceso a un pedazo de tierra y les adelantaban dinero para herramientas, maíz o ropa, lo cual se les cobraba a costa de su trabajo como criados y vaqueros. Los indígenas en las haciendas estaban libres de las cuotas y servicios que debían prestar en sus comunidades. Esto supuso un verdadero problema para los pueblos indios, que veían mermada su población, y la poca gente que quedaba debía prestar los mismos servicios que se le exigía a la población original (Caso, 2011: 153).

Como sea, ya lo hemos visto con los diversos testimonios citados, la situación en la región era sumamente tensa pues el control era en realidad precario. Además, el abuso a las poblaciones indígenas era la tónica, como en muchas otras partes de los dominios coloniales.

> La población indígena del Petén, durante la segunda mitad del siglo XVIII, oscilaba de mil cuatrocientas a mil ochocientas personas. La población no indígena en la misma época fluctuó de quinientas a mil ciento noventa y tres

> personas (Caso, 2002: 351–352), lo que muestra que El Petén era un territorio inmenso con una escasa población concentrada en la laguna de Petén Itzá y sus alrededores. Fue precisamente la poca población indígena lo que convenció a las autoridades del Petén de aceptar la fundación de pueblos de mayas fugitivos de Yucatán, que se establecieron en el camino hacia Petén, pues permitían el avío de viajeros que utilizaban el camino real (Caso, 2011: 156).

De esa manera, el Petén y los itzaes avanzaron hacia la etapa independiente de la región, cosa que no modificó en gran medida las relaciones establecidas entre los itzaes, otras etnias indígenas y los blancos y ladinos. De acuerdo con Arrivillaga (1998), el único acontecimiento de trascendencia para el Petén en el inicio de la vida republicana de la región sería el cambio del nombre de la isla de Nuestra Señora de los Remedios y San Pablo del Itzá, por el de Ciudad Flores (1831), "en honor a Cirilo Flores, héroe independentista aniquilado por los antiliberales en Quetzaltenango en 1826" (54). Empero, hay que decir que la primera mitad del siglo XIX será de gran movimiento político para toda la región de México y Centroamérica, precisamente por la repartición de territorios que habrán de producir las naciones que conocemos hoy en día. El Petén, con más o menos interés, será un territorio que vivirá momentos interesantes.

Como ocurrió con Guatemala, Chiapas, el Soconusco y Yucatán, la efervescencia del momento trajo ideas de independencia frente a la recién creada nación mexicana en su figura imperial y republicana. De hecho, como registra Caso (2011), el interés era genuino por parte de personajes peteneros y yucatecos.

> El cura Domingo Fajardo, yucateco de nacimiento, quien había sido vicario y juez eclesiástico del Petén, hizo todo lo posible por que esta región se anexara a Yucatán. Después de 1821 Fajardo se convirtió en diputado del Congreso de Yucatán y continuó sin descanso su lucha por incorporar El Petén a la península. En 1827 fue comisionado por el primer presidente de México, Guadalupe Victoria para ir al Petén y a los territorios ocupados por los ingleses para indagar sobre sus avances y exigir así el cumplimiento del Artículo 4 de

> la Convención de 1786 firmado por España e Inglaterra. Así, en esta campaña decidió continuar su causa, haciendo de su informe una verdadera apología por la cual debía anexarse El Petén a Yucatán. Sin embargo, todos sus esfuerzos fueron vanos, pues ni el gobierno de México, ni el de Yucatán, estaban interesados por agregar El Petén al territorio mexicano (Caso, 2011: 160).

Los que abogaban por la anexión, argumentaban que existía una herencia cultural compartida entre el Petén y Yucatán. Incluso se habló de que los itzaes hablaban una lengua de raíz yucatecana y por eso perfectamente se podían entender entre ambos grupos. También, que hubo migraciones constantes de personas de Yucatán y Campeche a la región y de peteneros a tierras del mayab. Empero, nada de eso bastó.

Más adelante, cuando estalló la guerra de Castas en Yucatán, los peteneros desistieron de su interés y se vincularon del todo a Guatemala.

> El surgimiento en 1847 de la rebelión maya conocida como Guerra de Castas, fue lo que finalmente resolvió la postura de la élite petenera de no unirse a Yucatán; por el contrario, hicieron lo necesario por romper los vínculos que los relacionaban con dicha provincia. Los mayas yucatecos rebeldes ocuparon casi todo el sureste de la península yucateca. Las poblaciones indígenas situadas en el camino real del Petén a Yucatán se unieron a la causa de los mayas rebeldes, pues eran poblaciones originalmente formadas por mayas yucatecos fugitivos. A partir de 1863 se empezaron a establecer los límites entre Yucatán y El Petén, dando así por terminada cualquier pretensión de unión a dicha provincia y a México. Con esto empezó la demarcación de la frontera con Guatemala, misma que se concretó con el establecimiento del Tratado de Límites entre México y Guatemala firmado en 1882. A partir de ese momento se conformaron dos comisiones científicas, una de Guatemala y otra de México, para delimitar la línea divisoria entre ambos países, lo cual en la práctica siguió creando tensiones, sobre todo porque los gobiernos liberales guatemaltecos no estaban muy convencidos de lo pactado en el Tratado de 1882. El trabajo de ambas comisiones se prolongó hasta 1895,

> cuando finalmente se lograron establecer los límites entre ambas naciones (Caso, 2011: 160).

Para finales del siglo XIX, según Arrivillaga, se consolidarán diversas actividades que serán la insignia de la región petenera, lo que atraerá a migrantes de sitios diversos, como Alemania, Inglaterra, Francia y de muchas otras naciones latinoamericanas: la explotación de maderas preciosas (como caoba y cedro) y la chiclería. "La vida del chiclero, dura y solitaria, creo nuevos mitos. Contingentes de México y de la Verapaz vinieron en búsqueda del 'oro blanco'. En realidad, el panorama de las poblaciones que se sumaron en esos años fue más complejo" (1998: 56). En efecto, será frecuente en esas épocas encontrar monedas mexicanas, salvadoreñas, beliceñas, hondureñas, entre otras. A su vez, a raíz de la Revolución Mexicana, numerosos connacionales migraron al Petén desde Campeche, Tabasco, Chiapas y Yucatán, para establecerse en la región. Dato interesante es el de los kekchí de la región de la Alta Verapaz que se han ido estableciendo en la zona petenera y que han traído no sólo su idioma, sino también sus tradiciones. Más adelante veremos cómo ha afectado a la identidad en la zona petenera en la actualidad.

Por su parte, Soto y Díaz (2007) argumentan que la década de 1870 marca el inicio de la introducción de las políticas liberales en Centroamérica y que tendrán consecuencias fundamentales en varios sentidos, específicamente en cuanto a la concepción de la tierra, su tenencia y trabajo, por un lado, y a la cuestión indígena, por el otro. Pese a que no necesariamente van de la mano, tanto en la realidad como en la mentalidad de los gobiernos liberales de América Latina, lo campesino viene siempre vinculado a lo indígena y no se suele separar.

> La concepción de los políticos liberales en Centroamérica en el periodo 1870-1944 que se utiliza en esta sección, vale la pena de aclararla rápidamente. Fundamentalmente, tiene asidero en los diferentes tipos de revolución que se llevaron adelante durante la década de 1870 en todos los países centroamericanos, excepto Nicaragua, y que llevaron al poder a políticos, militares e intelectuales cuyas ideas de progreso estaban enmarcadas en la privatización

> de la tierra, en la redacción de una legislación agraria, en la construcción de vías de comunicación y en el abrazo de aquello que proviniera de la "cultura europea". Estas políticas, empero, fueron implementadas de manera distinta en los países centroamericanos debido a una multiplicidad de factores, entre los que sobresalen las formas de tenencia de la tierra, las dimensiones de la explotación de la mano de obra, el papel del capital extranjero, y las formas de integración política. Pero el objetivo era el mismo: la pretensión de superar el periodo colonial y construir Estados-Nación. Las representaciones del indígena, como trataremos de probar, estuvieron en el centro de estas políticas (Soto y Díaz, 2007: 85).

Por supuesto, no es gratuito que tanto el campo como el tema indígena y su tratamiento desde el poder liberal se integre en este libro. A raíz de la construcción de naciones americanas con una fuerte influencia liberal, positivista y con un franco darwinismo social, se irán contruyendo políticas públicas que afectarán a las poblaciones indígenas, a su identidad y a su vida cotidiana. Lo vemos claramente en algunos movimientos de reivindicación indígena en la Península de Yucatán, donde el estandarte es la figura de Jacinto Kanek y que ya he relatado en publicaciones anteriores (León, 2018a; 2010, a y b). La inserción de políticas públicas tendientes a la integración del indígena a la vida nacional, lo mismo en México que en Guatemala, produjo efectos sumamente negativos. Lo vemos también para otras latitudes:

> La ideología del mestizaje ha sido vista a menudo como un proceso de homogeneiza-ción nacional y de ocultación de una realidad de exclusión racial tras un tapete de visión inclusiva. Un ejemplo claro nos la dan las apreciaciones de Jean Muteba con respecto a la ideología ecuatoriana de identidad nacional. Este investigador apunta que dicha ideología fue construida alrededor de la noción de mestizaje y del mestizo como prototipo y que "es una ideología basada en la inferioridad el indígena o de la población india, y en una incondicional –aunque a veces contradictoria– admiración e identificación con la sociedad occidental". Una ideología que a pesar de su obvio intento

> de homogeneización racial y étnica resulta en una geografía racializada del territorio nacional (Soto y Díaz, 2007: 87).

Por lo que respecta a las tierras, hubo numerosas leyes establecidas para poner la tenencia de la tierra en manos más "productivas", lo que se mermó el sentido comunitario de las mismas. De acuerdo con el informe presentado por el Consejo de Áreas Protegidas de Guatemala (Elías, 2009), el periodo que tuvo más impacto en la desarticulación de los ejidos y las tierras comunales fue el liberal (1870-1944). Por ejemplo, en 1877, mediante decreto, se eliminó el denominado Censo Enfitéutico (que permitía que las tierras quedaran donadas a las comunidades prácticamente a perpetuidad y con una renta mínima) y se liberaron esas tierras para ser compradas a precios insignificantes por manos privadas. Por otro lado, se establece el "Decreto Gubernativo No. 905 de 29 de octubre de 1925, Ley de Titulación Supletoria, que fue sustituido por el Decreto Legislativo 1455, del 10 de mayo de 1926, crea la figura de la titulación supletoria, como procedimiento para obtener títulos y registrar tierras poseídas durante un período de 10 años, sin importar que estuvieran ubicadas en territorio comunal o ejidal" (Elías, 2009: 24). Sin embargo, en 1931 se establece un acuerdo a través del cual se regula la organización y aprovechamiento de los ejidos y se le otorga "la administración exclusiva a los mismos poseedores. Establece las condiciones en que será distribuido el territorio ejidal, ordena que se levante un censo agrario y, un aspecto muy importante, se establece el principio de inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad de los ejidos, lo cual se puede interpretar como extensivo a las tierras comunales" (24).

Habrá dos momentos importantes posteriormente. Primero, el periodo Revolucionario (1944-1954) en el que, según Elías (2009: 25), se refuerza la protección de las tierras ejidales y comunales de manera que no podrán ser puestas a la venta o ser repartidas como parte de reformas agrarias. El Estado se haría cargo de organizar a las comunidades en cooperativas para beneficio de ellas mismas. Fue un periodo que, en palabras del historiador Piero Gleijeses, había terminado con el miedo constante en que vivía la sociedad guatemalteca –propiciado indudablemente por el régimen del dictador Ubico–.

> La revolución guatemalteca –Jacobo Arbenz sobre todo, con sus amigos comunistas– desafió esta cultura del miedo. En dieciocho meses, de enero de 1953 a junio de 1954, 500.000 personas (una sexta parte de la población de Guatemala) recibieron la tierra que necesitaban desesperadamente. Por primera vez en la historia de Guatemala, se ofreció tierra a los indígenas en lugar de que se los robaran. La cultura del miedo aflojó su control sobre las grandes masas del pueblo guatemalteco. En un futuro no inalcanzable, podría haberse desvanecido, una pesadilla lejana (Gleijeses, 2006: XXIV)[40].

No obstante, su estancia y su gobierno –tildado de comunista– no prosperaron y fue depuesto después de un golpe militar en 1954. Las élites guatemaltecas lo tenían claro: nunca más habría un gobierno comunista y nunca más cederían espacio ante los indígenas. El miedo había vuelto a ese país. Varios gobiernos militares se sucedieron uno a otro y las luchas intestinas en el campo guatemalteco se recrudecieron década a década.

> Si bien el ejército había luchado contra unos cientos de guerrilleros en la década de 1960, se enfrentó a varios miles a principios de la década de 1980. Si bien las guerrillas habían estado en gran parte aisladas en la década de 1960, tenían un apoyo generalizado a principios de la década de 1980, particularmente entre los indígenas de las tierras altas. Y así el ejército volvió a recurrir a métodos heroicos. Un torbellino de muerte se arremolinaba en las tierras altas indias de Guatemala. Las montañas y los valles estaban sembrados de

---

40 The Guatemalan revolution –Jacobo Arbenz above all, with his Communist friends– challenged this culture of fear. In eighteen months, from January 1953 to June 1954, 500,000 people (one-sixth of Guatemala's population) received the land they desperately needed. For the first time in the history of Guatemala, the Indians were offered land rather than being robbed of it. The culture of fear loosened its grip over the great masses of the Guatemalan people. In a not unreachable future, it might have faded away, a distant nightmare.

> cadáveres de hombres, mujeres, niños. La violación era un acontecimiento banal, las aldeas carbonizadas eran una realidad (Gleijeses, 2006: XXVII)[41].

Arrivillaga afirma que en este periodo –de los 60 en adelante– se da el poblamiento del Petén en una política "agresiva, desmedida y con poca planificación al futuro. Con las políticas de Fomento y Desarrollo del Petén para poblar las cuencas de Pasión y Usumacinta, se aceleró la destrucción de sus recursos naturales. Campesinos de todo el país, desconocedores totales del sistema, fueron lanzados en las peores de las condiciones a sobrevivir dentro de las nuevas políticas de poblamiento" (1998: 57). Sumado a lo anterior, a partir de los ochenta, el Petén recibe a muchos desplazados por la guerra que sufrió el país. Según números proporcionados por Gleijeses, decenas de miles de indios murieron, unos doscientos mil se refugiaron en México y muchos otros huyeron hacia las montañas (2006: XXVII). Por su parte, los peteneros buscaron refugio en México.

Y mientras, en todo este devenir histórico, los itzaes y otras etnias mayas de la región se fueron adaptando a los cambios. Desafortunadamente, como veremos más adelante, algunos cambios han llegado con un alto costo cultural, lo que ha dado como resultado que la lengua itza' se encuentre en vías de extinción; empero, muchas otras costumbres se revitalizan y el sentir de una población petenera (no necesariamente Itza'), se identifica con el pasado maya de la región, uno que se encuentra separado de Guatemala a nivel histórico y que tiende sus raíces a la Península de Yucatán. Como dice Arrivillaga, en "Petén no resistió Tecún Umán sino el Rey Canek y quien conquistó fue Urzúa y Arismendi y no Pedro de Alvarado. En el Petén los criollos y los la-

---

41 While the army had fought a few hundred guerrillas in the 1960's, it faced several thousand in the early 1980's; While the guerrillas had been largely isolated in the 1960's, they had widespread support in the early 1980's, particularly among the Indians in the highlands. And so the army resorted again to heroic methods. A whirlwind of death swirled through the Indian highlands of Guatemala. The mountains and the valleys were littered with corpses of men, women, infants. Rape was a banal event, charred villages a fact of life.

dinos se manifestaron como sociedades cerradas con un desarrollo cultural de enclave" (1998: 59).

III.2. Kanek y los itzaes hoy. Testimonios

La isla de Flores en el Petén Guatemalteco es un lugar emblemático porque ahí se llevó a cabo la consabida conquista del pueblo itza'. Para el observador, la geografía es sorprendente y la isla es un espacio sugerente, no sólo porque representa el lugar donde otrora estuvo el asiento político de los itzaes, sino porque representa a su vez la conquista de los elementos por parte del hombre, y la conquista de unos hombres sobre otros. Como vimos al hablar de la conquista del Petén Itzá en el capítulo correspondiente en esta investigación, dicha batalla debía escenificarse en la isla para poder cercenar de un tajo el poder simbólico de la región, presente en Tayasal.

Por tanto, estar en la región y entrevistar a varios miembros de la comunidad era importante. Los testimonios que habré de mostrar en este apartado fueron recopilados durante una estancia de investigación en Guatemala realizada en el verano de 2012 en la que tuve trabajo en el Archivo General de Centroamérica para posteriormente dirigirme a la región petenera; de igual manera, a través del intercambio epistolar en años posteriores. Tanto en la ciudad, como en el Petén, tuve oportunidad de conversar con arqueólogos con el fin de obtener información sobre su trabajo en la región. Tal información ha sido de utilidad para construir el apartado concerniente a los itzaes. A la par de estas entrevistas, el proyecto implicaba conocer también el sentir de la comunidad itza' con respecto a su identidad.

Para ello, conté con la colaboración de José Alejos García que compartió conmigo numerosos contactos en la región petenera, tanto de cronistas, arqueólogos y especialistas como de itzaes. Esos contactos derivaron de un trabajo antropológico de largo aliento que queda patente en su libro *Adivinos del Agua, los itzaes en los discursos de identidad en el Petén Central* (2010). Como señala en el apartado concerniente al contexto en su libro, "Guatemala es ahora una sociedad con una enorme desigualdad social, de pobreza extrema

en medio de abundante riqueza económica, un país de pocos grandes ricos y muchos pobres pobres. A ello hay que sumar nuevas tensiones de carácter étnico, manifiestas en los actuales debates sobre racismo, derechos e identidades indígenas, ciudadanía y multiculturalismo" (2010: 30). Para el momento en que el libro se publica, y posteriormente cuando realicé mi visita al país, Guatemala enfrentaba –y lo sigue haciendo– conflictos de diversa índole, los más vistosos relacionados con la delincuencia organizada, con aspectos políticos producto de los conflictos del pasado y con la problemática clara que proviene de la identidad de los pueblos originarios del país. Para Alejos, todo ello se reflejó en el trabajo etnográfico que realizó (30). En este sentido, al igual que México, Guatemala es un país donde prevalece la discriminación por raza y donde el ser indio es sinónimo de atraso y pobreza. Lo atestigüé, por ejemplo, cuando un taxista aventuraba críticas en la ciudad de Guatemala a Rigoberta Menchú cuando pasábamos cerca de su "mansión" y a la que tildaba de "india corrupta". Es palpable en las zonas elegantes de la ciudad, como la 10, ahí donde se encuentran las embajadas y donde prácticamente no se ven indígenas. Sorprende el alto costo de la vida en el país y la disparidad económica patente en casi cualquier espacio que se visite.

En su libro, Alejos nos da un panorama claro de las problemáticas que vive Guatemala y concretamente la región del Petén, afectados por la Guerra Civil, la violencia y la embestida de la crisis económica que ha afectado a América Latina toda. En el caso particular del Petén, se suma la deforestación de la que ha sido objeto la región desde décadas atrás:

> Desde los inicios del siglo XX se aceleró la expoliación de la tierra de los itzáes y la destrucción de su bosque tropical. Como lo cuenta el texto "La tierra del pueblo de San José", los itzáes fueron despojados deshonestamente de una gran parte de las tierras de su municipio que incluían las famosas ruinas de Tikal, lazo simbólico con quienes consideran como sus antepasados. Empresas madereras acabaron con la selva alta de antaño, y emigrantes del sur se instalaron en la región. Su desconocimiento del bosque petenero ha tenido serias consecuencias ecológicas. Todo esto ha sido dramático para los itzáes, que han vivido siempre de la agricultura de roza y quema y del uso y consumo

> de productos del bosque. Como lo explica un anciano en uno de los textos que se siguen, "muchas cosas que necesita el hombre están en el monte"; en realidad anteriormente los itzáes vivían casi exclusivamente de los productos del bosque, espacio que incluye la milpa (Lois y Vapnarzky, 2010: 102).

A su vez, encontramos la irrupción de turismo de diversa índole que llega a la isla de Flores para visitar las zonas arqueológicas, especialmente Tikal. Según cifras reportadas por la Agencia EFE el 23 de enero de 2020, "Guatemala recibió en 2019 a 2.559.599 turistas, un 6 % más que la cantidad de visitantes registrados el año anterior, aseguró este jueves una fuente oficial. El Instituto Guatemalteco de Turismo (INGUAT), que registró un crecimiento de 153.697 turistas en relación a las visitas de 2018, sostuvo que el monto económico que dejó la actividad turística superó los 1.249 millones de dólares, según le confirmó la entidad a EFE"[42].

La isla de Flores, en particular, y la región petenera, en general, reciben visitas constantes de diferentes partes del mundo. La región cuenta con numerosos establecimientos hoteleros de diferentes denominaciones, desde hoteles de alto turismo hasta hostales para "mochileros" y cuartos que rentan los habitantes con servicio de pensión. De igual manera, la gastronomía como los servicios se han visto afectados para poder acomodar y servir a todos los turistas que llegan a la región. De hecho, cerca del puente que une la isla con tierra firme –construido apenas en 1959–, se encuentra ya una plaza comercial con restaurantes, tiendas e incluso cine, lo que incrementa los servicios ofrecidos a turistas y habitantes locales.

Por supuesto, como lo comenté líneas arriba, la región conserva una importancia turística al contar con zonas arqueológicas tan emblemáticas como Tikal; no obstante, también su importancia radica en el sentido identitario que produce la región al haber sido el asiento del último reino maya en ser

---

42 EFE (23 de enero de 2020). *El turismo de Guatemala aumentó un seis por ciento en 2019, con 2.5 millones de visitas.* Recuperado el 24 de octubre de 2020 de https://es-us.finanzas.yahoo.com/noticias/turismo-guatemala-aument%C3%B3-seis-ciento-225510088.html

conquistado. En este sentido, como afirmó Luis José Hernández González, trabajador del Instituto de Turismo de Guatemala y delegado de Turismo del estado de Yucatán en la región y cronista de la Isla de Flores, a la pregunta expresa de si el 13 de marzo era el día de la identidad itzalana

> …el comité de turismo celebra el festival de la identidad petenera el 13 de marzo, lleva 3 años celebrándolo. Hace dos, la municipalidad de San José lo declaró, pero entonces ahí es donde ahorita lo declararon como día del orgullo Itzá. Nosotros, los de este sector, del sector turístico se toma como día de la identidad petenera, entonces ahorita como han cambiado los rumbos, cada uno, por eso le decía que como en décadas pasadas y muchos de las décadas pasadas tal vez dos décadas atrás empiezan ya como a querer diferenciar o querer levantar, como separarlos; pero la monografía del Petén que son de los 50-60, dice José María Sosa, nosotros (somos) los indio-españoles entonces, ese es el punto. Ha variado esto, esto lo escribieron y se tomó y se hizo, y yo soy orgullosamente petenero, pero sí se dan cuenta aquí la flor es la flor de mayo que lleva el nombre de Sac Nicté que es con la que inicia la leyenda que viene que se pasan otra vez los itzalanos a Petén y el héroe es Canek, pero nadie habla mal de Martín de Urzúa Aguirre[43].

Como se ve, el día de la identidad itza' en la región queda establecido el día 13 de marzo, que es el de la conquista del Petén que ya hemos analizado en apartados anteriores. Sin embargo, como sucede en múltiples festividades en el ámbito latinoamericano, queda siempre esa dicotomía de amor-odio en el sentimiento de pertenencia regional entre una identidad indígena y una española.

De hecho, cuando me acerqué a la sede de la Academia de las Lenguas Mayas en el poblado de San José para conocer el trabajo que realizan para el

---

43 Entrevista realizada a Luis José Hernández González, trabajador del Instituto Guatemalteco de Turismo y cronista de la Isla de Flores, Julio de 2012.

rescate de la lengua itza' en la región, el encargado, Meregildo Chayax[44], me mostró el acuerdo por el cual el Concejo del Municipio de San José determinó que el 13 de marzo sería el Día de la Identidad Itzá, y declaró al gobernador Aj Kanek como héroe del pueblo itza'.

> Artículo 1: Día de la identidad Itzá: Se declara conmemorar el día 13 de marzo como día de la identidad Itzá. Artículo 2: Se declara al gobernador Aj KanEk' como héroe del pueblo Itzá. Artículo 3: Ámbito geográfico: la aplicación del presente acuerdo tiene efecto específicamente en el municipio de San José, departamento de Petén. Artículo 4: Se insta a las instituciones públicas y privadas formalmente establecidas dentro del municipio apoyar la conmemoración del día 13 de marzo como día de la identidad Itzá. Artículo 5: La academia de Lenguas Mayas de Guatemala a través de la comunidad Lingüística Maya Itzá, y la Municipalidad de San José, Petén, en coordinación con las instituciones públicas y privadas son las responsables de la planificación, coordinación y ejecución de esta conmemoración. Artículo 6: Vigencia. El presente acuerdo entra en vigencia el día 13 de marzo del año dos mil siete[45].

El encargado de la Academia tenía enmarcado el acuerdo en su oficina y colgado en la pared; me lo mostró con orgullo haciéndome ver su importancia para él y los miembros de la Academia en General. Desafortunadamente, el rescate de la lengua que él encabeza y que es la razón de ser de la Academia es quizá un esfuerzo fútil por recuperarla. De hecho, es una de las lenguas que se encuentra en vías de desaparecer en el país. Lo anterior se reporta en una entrevista realizada por Christa Bollman al Presidente Nacional de la Academia, Andrés Hernández, para el semanario guatemalteco *Viernes*: "Pese a la labor de promoción y difusión de los 22 idiomas nativos que realiza la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), persiste la preocupación

---

44 Entrevista realizada a Meregildo Chayax Huex, presidente de la Academia de Lenguas Mayas en San José, departamento del Petén, Guatemala. Julio de 2012.

45 Acuerdo por el que el Consejo del Municipio de San José determina varias disposiciones entre las que se cuenta celebrar el 13 de marzo como el día de la identidad Itzá. San José, Petén, Guatemala, 13 de marzo de 2007.

de que estos se conserven, principalmente entre la población más joven de todo el país. El itzá y el uspanteco son (...) los más propensos a desaparecer" (2015: 8).

Meregildo Chayax, por su parte, me dijo que "Luego ahorita pues nosotros estamos trabajando en el rescate del idioma y luego la cultura (...) porque a través de la lengua, lo integran muchas cosas ¿verdad? Si nosotros perdemos nuestra lengua, se pierde la mayor parte de la cultura (...) y todas las tradiciones que, que aquí se realizan se van a ir (...) y eso es nuestra preocupación ¿no?, que nosotros tenemos que tratar la manera de rescatar nuestro idioma...". El problema que ellos tienen es que ninguno de ellos habla la lengua Itza' como lengua materna, sino que la han ido adquiriendo a partir de las gramáticas que se han elaborado para tal efecto. A decir de Reginaldo Chayax Huex, otrora presidente de la Academia y encargado de la Asociación Bio-Itzá del Petén, "es tristeza y es una lástima porque realmente, puros jóvenes, no hay ancianos que puedan hablar bien la lengua y ahorita como que se está revolviendo la lengua maya itzá, con motivo que no dan el sonido, no saben cuál es la cultura, sino que le dan la tarea a los niños para que ellos vayan investigando... total que los maestros no tienen esa capacidad"[46]. De acuerdo con lo que me comentó, su separación de la Academia vino cuando el Estado decidió intervenir para reglamentar la enseñanza y se desplazó a los viejos por jóvenes con títulos y cursos, con diplomas y demás reconocimientos académicos. Como ellos no los tenían, bueno, tuvieron que salir. Con poca fortuna, se percibe en sus palabras cierta amargura, justificada acaso por la inserción de cientos de políticas educativas excluyentes que vemos en América Latina[47]. Lo cierto es que las cifras que el propio Meregildo Chayax nos

---

46 Entrevista realizada a Reginaldo Chayax Huex, encargado de la Asociación Bio-Itzá, San José, Petén, julio de 2012.

47 En efecto, con demasiada frecuencia observamos en los concursos por oposición para plazas de nueva creación, al menos a nivel universitario, que se solicita que los candidatos cumplan con grados altos –de doctorado– y con una edad que permita que puedan dar mucho tiempo a la enseñanza. En mi experiencia personal en la Facultad en la que laboro, se les ha solicitado que tengan no más de 40 años. Pareciera que la edad y la experiencia son elementos no necesariamente apreciables en

ofreció no fueron nada satisfactorias: "…mire –afirmó Meregildo–, ahorita personas que lo hablan como ancianos serían como, quizá unos unas 100 personas (…) pero los que entendemos tal vez, aparte de ellos, los que entendemos hay como unas 200 personas…"

Pese a que la lengua es un elemento fundamental en la construcción de la cultura, no resulta para los itzaes lo suficientemente importante como para que en conjunto decidan conservarlo. He aquí quizá alguna de las lecciones más duras que nos ofrecen las culturas y que, como he sostenido a lo largo de esta investigación, eligen aquello que requieren conservar y aquello que no, pues se envía a la periferia. No obstante, ello no es un obstáculo para que la cultura no pueda construir una identidad, y mucho menos para que la memoria de la cultura no pueda establecerse y transmitirse. Por tanto, a diferencia del caso yucateco, en el Petén la transmisión no se dará en la lengua materna, sino en el castellano, que poco a poco se convierte en la lengua materna del lugar.

No obstante, y pese a que al desacuerdo de Reginaldo Chayax, el esfuerzo realizado por la Academia en San José es digno de encomio. Han editado numerosos libros de texto para la enseñanza y la traducción de textos en maya itza'á, como el *Vocabulario Itzá* (2001) o la colección de libros sobre Ttradición oral itza', como *Tradiciones y Narraciones* (2006) y *Comidas y Medicinas Tradicionales* (2006); de igual manera, dan clases y colaboran en diversidad de eventos de conmemoración de la identidad itza'.

Meregildo Chayax me comentó que

Nosotros festejamos conmemoramos esa fecha en que muchos itzaes murieron; es algo que a nosotros nos duele porque nuestros ancestros fueron asesinados

---

nuestros días. Meregildo Chayax lo pone de esta manera: "…pero como usted sabe que la política de Estado no es conforme nosotros queremos, porque para nosotros hubiera sido mejor que los ancianos dieran las clases, pero como ellos son personas que no tuvieron estudio, ellos saben el idioma, pero no tienen una preparación intelectual. Los jóvenes que tienen un título de maestros o cualquier otro título, ellos no saben el idioma, pero el Estado exige que la que va a enseñarle, que se contrate a trabajar, tenga un título. Entonces, nosotros tenemos jóvenes, maestros, pero ellos en el proceso van aprendiendo y van enseñando".

vilmente. El 13 de marzo a las 4 de la mañana nosotros hacemos unas mañanitas, cohetes, bombas y música en el parque y todas las personas salen a la puerta de su casa a las 4 a tirar cohetes, festejando como día de nuestra identidad. Y luego, a las 7 de la mañana aquí enfrente hay un cerro ceremonial adonde se realiza una ceremonia… del parque salen grupos de estudiantes con carteles que dicen cosas sobre nuestra cultura. En el acuerdo se dice que se hará un monumento al Rey Canek.

Para ellos es muy importante la relación de su identidad itza' con la conquista del Petén. A su vez, el papel que el Rey Kanek juega en la identidad es central.

Figura 3. Meregildo Chayax, presidente de la Academia de Lenguas Mayas en su sede del Petén.

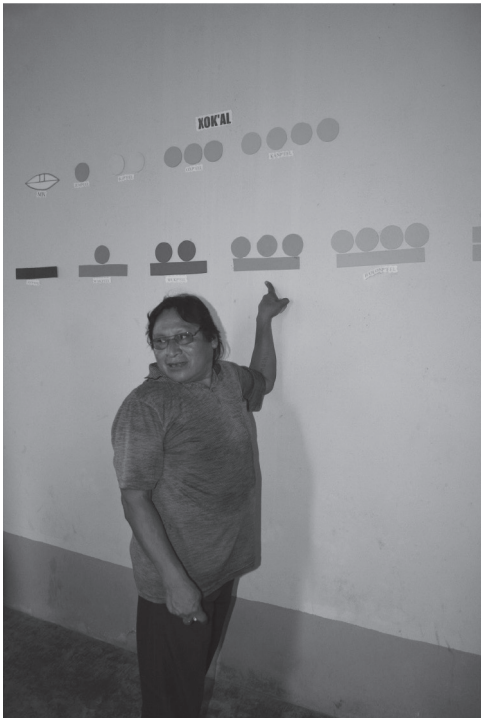


Foto: Elaboración propia, 2012.

Volviendo con Luis José Hernández, encargado de la oficina de turismo de la Isla de Flores, me pareció importante mencionar su preocupación por la falta de información y bibliografía con respecto a la conquista del Petén en particular y a la historia de la región en general. Según su testimonio, le costó mucho trabajo y dinero conseguir la Crónica de Villagutierre; de igual manera, el libro de Grant D. Jones (1998) o el de Caso (2005), que primero tuvo en fotocopia, para después conseguir el libro original en una feria del libro. Según me comentó, no hay libros sobre estos temas en la biblioteca y afirma que él es el que tienen materiales. Ello trae como consecuencia que existan unos cuantos canales de distribución de la información: la oralidad, por un lado; las revistas y gacetas de información de turismo o de divulgación como la revista *Petén Itzá*, por otro; y aquello que los habitantes de la región puedan obtener a través de medios de comunicación electrónicos como televisión y radio. Más adelante habré de retomar el particular.

Por otro lado, Hernández me comparte las controversias que se han dado entre cronistas, historiadores y gente del común en Flores, todas ellas en torno a la Conquista. "Es que aquí se decía la conquista, fue la conquista; pero, por ejemplo, y menciono ahorita el nombre del ingeniero Pinelo; él creó polémica, le gusta hacer polémica, mencionó que era necesario que la municipalidad le pusiera el Castillo de Canek (al Presidio) como parte de retomar la identidad, entonces pues ahora en mi opinión pues nada que ver…".

Para él, se tiene que hablar de la conquista como algo que se dio y que marcó los destinos de ese pueblo, pero no es ni positivo ni negativo. "Para mí decir conquista no es problema, pero entonces para no abrir heridas, hoy nos enfocamos en decir que fue el último grupo maya en ser tomado en toda Mesoamérica, entonces es ver lo bueno y lo malo, pero si hay algo que resaltar se resalta…". Sin embargo, reitera, la información podría ayudar mucho al conocimiento que pueda tener la gente de su propia historia. Cita como ejemplo la duda que existe entre si los Kanek estaban en la isla o en la península en el sitio hoy conocido como Tayasal, ahí donde está la pirámide del Rey Kanek –donde está el mirador–. Según lo que comenta, no hay datos fidedignos al respecto. Sobre Kanek, opina: "se sabe qué es Kanek, pero estando una vez en una plática uno –joven– dijo: 'pero es de que ese Kanek, ese sí tuvo vida,

porque si usted dice que vino de 1420 para 1697… ¡todavía estaba pollón[48]!" Lo anterior nos hace ver que la oralidad hace de las suyas y puede convertir una circunstancia histórica, como el hecho de que exista una sucesión de gobernantes denominados Kanek, y convertirla en un hecho legendario en el que destaca la longevidad de un gobernante, aspecto a tomar en consideración. De hecho, Phillip Aynsword Means en un libro de 1917 especula sobre la idea de que no se tratara de una sola persona, sino de muchos gobernantes los que hubieran tenido contacto con los diversos visitantes que hubo en la región, desde Cortés hasta el momento de la Conquista; lo anterior nos hace ver que, en su momento, al igual que con estos habitantes del Petén, se pensara que se trataba de un longevo –y por ende, legendario– gobernante. Finalmente, Aynsword afirma que se trata o de un apellido o de un cargo, lo que me parece más cercano a la realidad.

Como sea, resulta interesante lo que ofrece Hernández. Más adelante retoma la fecha de 1420 en su discurso como el momento en que llegan los Kanek a esta región provenientes de Yucatán. Esta es una versión que va de la mano con la leyenda de Kanek y Säk-Nik'te'. La historia adquiere en el Petén actual una importancia fundamental para la cultura y es la versión más socorrida por los habitantes de la zona[49]. Hernández, empero, identifica claramente a Kanek como un héroe que lucha por la defensa de la región, no importa si se trata del Aj Kanek o del K'in Kanek, todos son el mismo, "se ve como si fuera la misma persona, le digo que parece en una plática que el que vino y se raptó a la princesa Säk-Nik'te' porque estaba enamorada de él, pues desafío toda la valentía de cruzarse todo eso y venir y entregar la isla, como levantarse contra Martín de Urzúa, entonces eso es la definición del Kanek, no hay como es el título de un gobernador, es el rey, porque más allá no hay información, se desconoce".

---

48 Pollón es una expresión que se utiliza en Guatemala para denominar a los jóvenes o a una persona que está llena de vitalidad y energía.

49 Una versión de esta historia y de la que he visto que se basan la mayoría de los textos en la red es la que recopiló Antonio Mediz Bolio en *La Tierra del Faisán y del Venado* (2010), en el apartado "Libro Segundo". También en el libro de Ermilo Abreu Gómez, *Leyendas y Consejas del Antiguo Yucatán* (2012).

Por otro lado, en la entrevista le pregunté qué sabía de Jacinto Kanek y me respondió lo siguiente:

> Pues más que todo que estuvo en San Andrés tratando de jalar a la gente para rebelarse y eso hizo que las autoridades locales trataran de cuidar más el territorio, pero hasta ahí. Muchos por la guerra de castas se vinieron en vez de irse de aquí para allá. (...) Y ahí es donde la tradición o la leyenda cuenta que por eso es que en San Andrés fueron poblados por yucatecos, no se les toma como grupos indígenas, en los archivos eclesiásticos sí dice indígena o natural de "chilonchengo" o natural de donde empiezan los nombres, pero no se habla como indígena se habla como yucateco, por eso es que hablan pujado.

Más allá de hacerme ver que Hernández maneja información interesante y cuya profundidad me resulta sorprendente –se trata de datos que Bracamonte sustentó en documentos obtenidos en Sevilla, como comentamos en apartados anteriores, y que poco se ha seguido esa línea–, me hace ver que los contactos entre ambas regiones fueron muchos y constantes. Como ejemplo de lo anterior, vale la pena comentar que en una conversación con una posadera en la zona de San Miguel Tayasal, una mujer que hospeda al arqueólogo Thomas Schreiner me comentó que en su poblado de origen, cerca de San José, bailaban la danza del Coche, misma que es referida en el libro de Alejos (2010) como algo muy común en la región. Sin embargo, ella dijo que sus abuelos venían de Campeche y ellos habían traído la danza. Presencié esa danza durante una práctica de campo en el pueblo de Nunkiní, en Campeche, ese mismo año, cuando una mujer dueña de una tienda de abarrotes cedía los beneficios de la danza al líder de un gremio de taxistas de la población. De igual manera, en esa misma práctica estuve en Bécal, cerca de Calkiní, en Campeche, lugar donde se fabrican sombreros de Jipijapa con una palma de nombre jipi que es oriunda, según el mismo José Alejos me informó, de la zona del Petén. Y qué decir de la lengua itza', que es muy similar al maya yucateco.

Ejemplos como los anteriores abundan en la región y son producto, como hemos visto a lo largo de la presente investigación, de los constantes contactos que guardan estas regiones desde tiempos muy remotos. La conversación

con Hernández fue no sólo rica en referencias e información, sino, a la par, sumamente ilustrativa del sentir de ese pueblo y de su identidad, misma que está construyéndose permanentemente.

Figura 4. Con Tom Schreiner (izquierda) y Dieter Richter (derecha) en el observatorio de la Gran Pirámide de Kanek.

Fotografía/ elaboración propia, julio de 2012.

Figura 5. Luis José Hernández, Cronista de la Isla de Flores.

Elaboración propia, julio de 2012.

Figura 6. Con Modesto Huex, Oswaldo Chayax y Berta Huex.

Foto. Elaboración propia, julio de 2012.

Más adelante pude platicar con la familia de don Modesto Huex, campesino que había tenido contacto anterior con José Alejos. Don Modesto me recibió con esa amabilidad que caracteriza a la población del Petén. Me invitó amablemente a pasar a su casa y en el espacio que seguramente funciona como área común, nos sentamos todos a conversar. Lo entrevisté a él, a su hija Berta y a su yerno Oswaldo David Chayax Tesucún. Don Modesto participó poco en la conversación, pero me corroboró el abandono paulatino de la lengua itza' por parte de los habitantes de la región. De hecho, nos comentó que él conocía poco itza', pero que su abuela y sus padres sí lo hablaban; comentó que sus hijos ya casi no lo ocupan[50]. Cuando pregunté sobre las festividades en torno al día de la identidad Itza', su hija fue la que me comentó que

50 Entrevista a la Familia de don Modesto Huex, julio de 2012. San José, departamento del Petén, Guatemala.

> se hace una pequeña fiesta porque como a veces hay que invertir dinero ¿no? entonces en la mañana, a las 4 de la mañana se hace una, como más que todo mundo le llaman como mañanitas, otros como alborada… y en ese momento se reparte, se hace un día antes, se hacen unos bollos para darle a las personas que están en ese momento en el parque. (…) entonces se celebra ese día, el 13 de marzo, entonces, a las 9 de la mañana se hace una ceremonia, la ceremonia empieza a las 9, finaliza a las 12 y luego un almuerzo, después hay conferencias relacionados al tema.

Berta continuó con su relato de la festividad y aspectos de la identidad. Me comentó que ella trabaja en una zona rural donde hay tres tipos de identidad: hay ladinos, hay mopanes y hay quiché y "ellos tienen sus diferentes formas de cultura, de historia (…) pero en cambio nosotros es otra, es otra historia ¿no?, otra realidad (…) la diferencia de nosotros que quizás a los itzaes en esta invasión le fue más duro…" Ejemplificó tal dureza de la siguiente manera: "… porque aquí se prohibió hasta el idioma (…) los niños que iban, según cuentan nuestros abuelos, que ellos cuando asistieron a la escuela era prohibido totalmente hablar el idioma, entonces fue que el idioma desapareció, los que lo hablaban así como privado ¿no? (…) fueron pocos los que lo mantenían, pero es… eso fue muy duro en esa ocasión cuando los abuelos iban a la escuela y los maestros prohibieron totalmente hablar el idioma".

Al seguir sobre la festividad de la identidad itza', comenta que también se recuerda a Kanek y a otros personajes del momento, aunque dice que también se recuerda a Ambrosio Tut, chiclero que habría descubierto Tikal a mediados del siglo XIX. Resulta interesante que tal personaje sea relacionado con los itzaes en la construcción identitaria de la región; sin embargo, tampoco es tan extraño partiendo de esta acumulación de saberes que tiende a significar la construcción simbólica de la cultura y que ya hemos comentado en otras ocasiones. De hecho, hay un pertinente conocimiento geográfico de los habitantes de la región, pues refieren con claridad dónde estuvieron los Kanek –ubicados en Tayasal–, dónde los Kowoj, donde los Tut, –datos que me proporcionó Meregildo Chayax de la Academia de las lenguas Mayas–, principalmente porque los nombres de las etnias se han convertido ahora

en apellidos que, a su vez, adquieren un sentido de identidad vinculado a la región. Como sea, resulta sumamente interesante el que el "descubridor" de Tikal se halle a un lado del recuerdo de Kanek y los itzaes dentro de la identidad. Para Berta, los itzaes habrían construido Tikal también. Aquí la inexactitud confirma solamente lo que hemos comentado con anterioridad: la cultura ha de ir construyendo su memoria, con o sin exactitud histórica, pues ello es lo de menos. Más adelante cuando hablemos del caso yucateco tendremos ejemplos similares.

Mientras esto sucedía, Oswaldo se mostraba inquieto por participar en la conversación. Francamente, su contribución me sorprendió grandemente. A la par de Luis José Hernández, el cronista que mencioné con antelación, Oswaldo se mostró inusitadamente versado sobre los temas de la conquista del Petén, de los Kanek y de su historia. Ofreció datos, fechas, lugares, personajes con una soltura pasmosa; pero no solamente eso, se le iluminaba el rostro al hablar de aquellos acontecimientos.

Destaco dos elementos de la larga conversación que sostuvimos. El primero, que Oswaldo considera que han heredado de los itza' un sentido de rebeldía.

> ...entonces, pero de ahí nuevamente el pueblo itza' regresa, después de unos 1000 años podríamos decir de peregrinación que fueron a hacer para allá, y bueno y regresan. Yo creo que eso fue ya parte del destino del pueblo porque, imagínense si hubiera quedado allá, este gran reinado que cayó de último ¿verdad? que fue el último (...) el último pueblo maya en el área mesoamericana de caer. Si se hubieran quedado allá (Yucatán), no existieran, no hubiera existido este, este pueblo acá y bueno, tal vez no se hubiera desaparecido más de lo que o de repente estuviéramos mejor allá ¿no? pero aquí todavía tenemos idioma, tradiciones, en trajes, todavía lo tenemos, lo conservamos ¿verdad? Entonces, las historias de los abuelos, de aquí a 50 años eran bien naturales ¿verdad? entonces, es de estos 50 años para acá que, que sí se ha esfumado así, rápido ¿verdad? pero es parte, bueno es parte de la represión que también el pueblo sigue viviendo ... ¿no? que aparte de que caímos, el pueblo fue invadido y masacrado por 1697 (...) aparte a eso siguieron y siguieron

> matando a todos, a todo aquel que quería reclamar sus derechos pero a ellos les decían rebeldes ¿verdad? entonces inclusive este pueblo está muy fichado a nivel nacional con los otros pueblos, nosotros somos muy rebeldes ¿verdad? entonces porque no nos dejamos tan fácilmente.

Llama la atención que se vincule directamente con el pueblo itza' en presente, al afirmar "aparte de que caímos…". Esta inserción del pasado en el presente hace que se vinculen directamente con los acontecimientos del pasado, como si les hubiera ocurrido a ellos. De hecho, él afirma "soy itza' descendiente de los itza'. Mi argumento es que mis padres hablan comprenden y hablan maya. Tengo apellidos mayas"[51]. Algo similar sucede en Yucatán con la figura de Jacinto Kanek. Para el caso, también es frecuente escuchar a nuestros connacionales mexicanos incluirse en el discurso cuando se habla de la conquista de la gran Tenochtitlán como la que totaliza la conquista de los territorios mesoamericanos… "nos conquistaron", así, en presente. Forma parte de la identidad. Oswaldo continúa: "entonces fueron como cuatro intentos de invasiones o tres… a la cuarta creo que caímos ¿verdad?". Para Oswaldo la resistencia está presente en la identidad pues argumenta que ellos están identificados como pueblo rebelde. Considera que los jóvenes hoy están haciendo un rescate de la cultura

> Unos luchando con nuestro propio sistema político, económico… aquellos tienen otros intereses y bueno, nosotros metidos en este sistema. Hay que luchar por lo menos y mantener y seguir rescatando nuestros valores que sí se están perdiendo bastante, enormemente. Ahorita los jóvenes están tratando de hacer una lucha de cómo rescatar todo esto. Se ha venido de un proceso de hace 10 años pero se necesita más, más esfuerzos de lo que se ha hecho. Entonces yo creo que hemos logrado bastante de, tal vez de de de estos 20 años, hemos avanzado bastante. Entonces no, no teníamos ni una institución, nada más una Academia, ahora el idioma ya ni lo querían hablar, ahora se está

51 Oswaldo David Chayax Tesucún. Comunicación personal, febrero de 2020.

> enseñando en las escuelas primarias con los niños pero antes era un tabú, cuidado no hables, pero era por la misma represión política.

Como se ve, valores, lengua, tradiciones, historia, todo ello se vincula dentro de la identidad de ese pueblo, relacionado con los itzaes, aprovechando el pasado para proyectarlo al presente. Cuando le pregunté sobre Kanek, él me dijo que se trataba del "Rey, el líder, el cacique...", el que representaba al pueblo itza'. En su conversación, se funde con los hechos históricos la leyenda de la peregrinación de los itzaes de retorno al Petén –él sostiene que partieron del Petén hacia Yucatán y retornan después de muchos años– después de que el Rey Kanek –líder de Chichén Itzá– se escapa con la hija de Hunac Ceel –Rey de Mayapán y señor de los Cocom– provocando la caída de la alianza de Mayapán. En la zona arqueológica de Tayasal en el poblado de San Miguel, se puede observar una gran estructura que data del Postclásico y que los pobladores del lugar denominan la gran "pirámide del Rey Kanek". Durante mi visita al lugar, escuché mencionar a algunos de los pobladores que ahí detrás de unas construcciones modernas que se ven al fondo, "se encuentra la pirámide de la Reyna Säk-Nik'te'". Y como veremos más adelante cuando hablemos de Kanek y la cultura popular, es la versión que la misma televisora local atribuye a la llegada de Kanek a la región petenera. Como sea, lo interesante es que para Oswaldo la leyenda "romántica" de estos personajes es la correcta.

Para él, las tradiciones deben resistir, no sólo de las leyendas, sino de su propia historia. La inversión externa para el desarrollo es una dinámica que va en contra de la identidad. Él se identifica por su idioma, por los rasgos físicos, el apellido, la vestimenta y la alimentación.

Don Modesto observó agudamente que las tradiciones se van diluyendo, vistas a través de las nuevas construcciones que son ahora de cemento y block y antes eran de piedra. En ese sentido, el arqueólogo Thomas Schreiner, quien ha trabajado muchos años en La Cuenca el Mirador con Richard Hansen, me comentó que el cambio en la arquitectura y construcción de la región con nuevos materiales han traído otros problemas. La construcción tradicional tenía una lógica con el clima del lugar pues permitía que las casas se man-

tuvieran frescas y ventiladas. Ahora, con el cemento y otros materiales eso ya no es posible. Resulta interesante que don Modesto centre su atención en este punto pues poco vemos que la vivienda también puede tener un sentido identitario importante.

Berta me comentó que hacía unas semanas ella y un grupo de maestros, preocupados por la identidad, se pusieron a escribir las historias y cuentos de sus abuelos. Hay historias de cada familia, de cada abuelo. Para ella la identidad se refuerza de manera importante con la lengua y con la oralidad. Por ello el rescate que realiza en su escuela. Por otro lado, la familia es un punto fundamental para conservar la identidad. De esa manera se mantienen los apellidos y las relaciones familiares. Los apellidos siempre han sido itzaes. "Se mantiene la comida, la medicina; el elemento que se perdió con la gran represión fue el idioma (...) el idioma es algo primordial y creo que es necesario ya retoma esto para aprenderlo, porque imagínese, los abuelos ya son pocos...".

Algunos de los intelectuales de la región que entrevisté también consideran que la lengua es uno de los elementos fundamentales para la conservación de la identidad. La arqueóloga Evelyn Chan, quien trabajó las excavaciones en Tayasal en San Miguel en la temporada de 2012 para comprender los primeros asentamientos coloniales en la región, comentó que se debe conservar la lengua para que la identidad permanezca; sin embargo, se quejó de los vaivenes que significa la alternancia en el poder para las políticas públicas: "Eso es lo malo, cuando se dan los cambios de gobierno, porque hay gobiernos que apoyan la identidad cultural de los pueblos y hay otros que lo dejan por un lado"[52].

Por lo que respecta a su identidad como petenera, Chan me comentó en recientes fechas que

> No sólo me identifico como integrante del remanente Itza', es más, por mis venas corre sangre de algún gobernante itza' de título Chan, que como se

52 Entrevista a Timothy Pugh, Carlos Humberto Sánchez Góngora, Evelyn Chan, Pablo Lizano, arqueólogos del proyecto arqueológico en Tayasal, julio de 2012.

> sabe se convirtió en un patronímico después de la conquista. Como Petenera, orgullosa de tener esta identidad, como guatemalteca, orgullosa de que aún exista algún remanente de los pueblos conquistados después de la llegada de los españoles al Petén. Como arqueóloga, es una de las razones por las cuales decidí seguir mis estudios profesionales, con el fin de conocer y aprender más, para dar a conocer el legado de mis ancestros[53].

Pablo Lizano, arqueólogo guatemalteco del mismo proyecto, me compartió algunas de sus inquietudes que tiene en torno a lo Itza':

> Investigué algo de la iconografía vestimenta de los itzaes en San José y encontré algunos íconos que vienen desde el clásico (...) encontré la ceiba, la hormiga y no me acuerdo qué otras cosas... vi la iconografía todavía (...) también está Venus, aparece el Chan Ek, ellos sin saberlo, (lo) llevan... Una de mis intenciones era volver allá ¿verdad?, y tratar de incentivar a la gente para que utilizaran, aunque sea en una fiesta, la vestimenta y ya con lo que yo ya sabía, contarles un poquito lo que tenían ahí...

Por su parte, Mario Zetina, arqueólogo de la región y maestro en la Universidad de San Carlos en su sede petenera para la carrera de Técnico en Arqueología, me comentó que el apellido Kanek está íntimamente relacionado con Flores y las zonas aledañas, no se encuentra en la zona de San José, allá abundan los Tut o los Kowoj; además, afirmó que el mestizaje ha operado ya en los habitantes de la región y difícilmente encontraremos algunos Kanek puramente indígenas. En este sentido me pareció interesante que comentara que no existía ningún tipo de discriminación en la isla para las personas que ostentaran un apellido indígena, aunque sí pareciera tener un sentido de identidad. De hecho, me contó que existía una familia cuyo apellido era Kanek Kanek pues se habían mezclado familias con el mismo apellido, aunque no tuvieran una relación cercana. Por tanto, como dijo Zetina, "ellos serían

53 Evelyn Chan, comunicación personal, febrero 2020.

más herederos del Rey Kanek que otros al ser doblemente Kanek"[54]. Pese a que puntualizó que lo anterior llevaba un cierto toque de comicidad, lo cierto es que lo dijo como si representara un orgullo para esas personas pertenecer a ese linaje.

Por supuesto, realizar una exploración de los árboles genealógicos de la región escapaba de la presente investigación. Sin embargo, el que existan personas apellidadas Kanek y que tengan un sentido de pertenencia a la región abona al sentido identitario en torno a la figura de los Kanek. Empero, comentó que no ha habido reconocimiento de la municipalidad a los Kanek, como nombrar una calle o un puente. Argumenta que en la Isla hay poco sentido de la historia y reconoce que hay interés en las leyendas del Tzimin Chaac y de la princiesa Säk Nik'te', aspectos que habré de retomar más adelante en el apartado final de este capítulo. En todo caso, lo que hemos visto con los testimonios anteriores es que el recuerdo de los Kanek, el pasado prehispánico y la conquista del Petén están presentes no con exactitud, pero sí en la memoria de la cultura. Cabe mencionar que el Rey Kanek se convierte en la figura que representa la resistencia ante el invasor y al igual que Cuauhtémoc en México, es la representación viva del héroe caído en la lucha por sus ideales y la "patria", una que no existía todavía, sin duda. Zetina coincidió con esta idea al comentar que la construcción histórica en Guatemala, al igual que la mexicana, fue en torno a lo nacional y respondió a los intereses de las élites en el poder. No obstante, en comunicación personal reciente, Zetina me informó que el mayor obstáculo para la construcción de una identidad itza' en la región es

> El grupo maya no es predominante en el departamento como lo es el grupo Kekchí´e, los itzaes están referidos, principalmente, al municipio de San José y en eso se encierra, además, que hay muy pocos vernáculos hablantes, a pesar que la eco-escuela que funcionó a finales de los años noventa le dio mucho impulso al rescate del idioma itza'. La mayoría de los itzaes que aún quedan ya oscilan en la tercera edad y no existe ninguna motivación para

54 Entrevista con Mario Zetina, arqueólogo petenero, julio de 2012.

> que los jóvenes continúen con sus tradiciones culturales. En pocas palabras, no existen incentivos para continuar con el idioma, ya se intentó en cierta ocasión en la escuela primaria de San José hacerla bilingüe, pero fracasó, ya que las autoridades educativas son de una u otra manera incompetentes en poder desarrollar algún tipo de programa educativo que ayude a salvaguardar el idioma itza'[55].

Como quiera que sea, tanto la figura de Kanek como lo Itza' –visto también a través del rescate del pasado realizado por algunos historiadores como arqueólogos–, incluida la lengua, se proyectan como los elementos deseables cuando se habla de identidad en la región. Existe un historiador, bastante combativo, por cierto, que representa en buena medida lo que acabo de afirmar: Julio Castellanos Cambranes. Lo busqué infructuosamente en Flores, pues aparentemente se mudó para Costa Rica. Sin embargo, tenemos buena parte de sus opiniones vertidas en una de las publicaciones más importantes en el Petén –fundada en 1937–, la revista *Petén Itzá*. Más adelante, en el último apartado habré de retomar tanto la revista como a Castellanos. No obstante, dejaré en este momento una cita de un artículo publicado en el número 53 de esa revista, correspondiente al año 2012, número del 75 aniversario de la publicación .

> La mayor parte de los itzajs murieron de enfermedades en las selvas peteneras, en donde, después de tener que evacuar sus poblaciones y plantíos, tuvieron que buscar refugio, para poder vivir con dignidad y morir con orgullo frente a los invasores españoles y sus aliados mestizos y yucatecos. Debe causar asombro y admiración tanta entereza, fuerza y capacidad de resistencia. La guerra de guerrillas larga que sostuvo el guerrero itzaj con coraje y empeño contra los demonios blancos durante decenas de años, ponen de manifiesto que nunca fue un pueblo de bobos sino de mártires indomables. El haber vivido durante tanto tiempo a merced de la muerte antes que ren-

55 Mario Zetina, comunicación personal, 4 de febrero de 2020.

dirse nos obliga, por siempre y por generaciones, a inclinar nuestras cabezas ante ellos por su heroísmo noble y portentoso (Castellanos, 2012: 66).

Figura 8. Con el arqueólogo Mario Zetina.

Elaboración propia, julio de 2012.

III.3 Reinterpretaciones y continuidades

A lo largo de la presente investigación y especialmente durante mi estancia en el Petén tuve la oportunidad de presenciar numerosas expresiones de reinterpretación del símbolo Kanek y todo lo que lo rodea, como la etnia a la que pertenece, el espacio geográfico, su representación simbólica y los mitos y leyendas que se le atribuyen. Tales manifestaciones, con independencia de que estén en el campo de lo mítico y no tengan sustento histórico o material, es la manera en que la cultura asume su identidad y la transmite a nivel simbólico.

Como lo hemos comentado en apartados anteriores, hay una leyenda que Mediz Bolio denomina "Libro Segundo. Este es el libro de Chichén Itzá y de la princesa Sac Nicté", en su libro *La Tierra del Faisán y del Venado* (2010), y que narra la huida de un rey llamado Kanek de Chichén Itzá junto con su amada

Säc Nik'te' de Mayapán hacia la región del Petén, pues el primero se roba a la segunda, pese a que el padre de la princesa, Hunac Ceel, la tenía prometida para unirse a Uliil, príncipe de Uxmal. A partir de lo anterior, viene la destrucción de Chichén Itzá y un periplo de varios años que emprenden los itzaes hasta establecerse en el Petén Itzá. Ello, aparentemente habría de suceder alrededor del año 1420, según me comentó Hernández –anteriormente citado– y se encuentra presente en numerosas páginas de internet tanto de Guatemala como de Yucatán, lo mismo de información general, que de turismo. La relevancia de esta leyenda es que es tomada como hecho histórico por muchos habitantes de la región, como ya hemos visto, y es transmitida por numerosas vías. No he encontrado ningún estudio serio que avale semejante historia, ni creo que lo haya, pero lo cierto es que su discusión ya se daba en el siglo XIX.

En su *Historia de Yucatán*, Eligio Ancona (1889) argumenta dos razones por las cuales los itzaes habrían abandonado Chichén Itzá para migrar al Petén. La primera, que se trata de que hubo profecías que anunciarion la llegada de los españoles y por ello, un siglo antes los itzaes abandonaron su ciudad para protegerse de los invasores; la segunda, la que se relaciona con el rapto de la princesa por parte de Kanek (Ancona, 1889: 173-175). Al final, Ancona se inclina más por la segunda, pues le parece absurdo que se movilizara toda la población simplemente por una profecía. Como buen positivista del siglo XIX, es posible que pensara que era más plausible el romance que la magia. "Pero reconociendo ambos hechos el mismo origen, no sabemos qué razón haya para declararse a favor del maravilloso y rechazar el que, bien considerado, nada tiene de inverosímil" (Ancona, 1889: 175). Como sea, la versión ha trascendido hasta nuestros días.

Mientras me encontraba en Flores, en el Petén se dio una celebración para conmemorar el 25 aniversario de "Noti7", el espacio noticioso de la Televisora Chapín TV. Durante la celebración hubo danza, entrevistas a personajes importantes de la región –entre los que se contó en ese momento a Dieter Richter, arqueólogo que trabajó en el proyecto arqueológico de Yaxhá, en el Petén– reportajes y una escenificación de la llegada de Kanek y Säc Nik'te'.

Lo anterior, corroboró a nivel nacional la historia que la cultura ha decidido sea la correcta.

Figura 9. Säc Nik'te' a la derecha y detrás de la cámara en primer plano se oculta el Rey Kanek.

Foto. Elaboración propia, 2012.

La historia de Kanek y Säc Nik'te' ha sido importante para la construcción identitaria en Yucatán y el Petén guatemalteco. En este sentido, encontré expresiones diversas para reinterpretarla, como ya hemos visto con el programa de la televisora Chapín. En los años cincuenta del siglo pasado en México se editó la historia de la pareja itza' en la serie Leyendas de América, en el número 12 del año 1 correspondiente a 1957. El argumento estuvo a cargo de Pedro de Lugo y Javier Peñalosa y de la ilustración se encargaron Xorge Chargoy, Carlos Neve y muchos otros, y fue publicada por la Editorial Novaro, según aparece en el portal "Pepines, catálogo de historietas de la Hemeroteca Nacional" (UNAM, 2007-2020).

La historia es la misma que se cuenta en muchos otros lados y fue distribuida en puestos de periódico. De hecho, en una reedición de 1967, consta una leyenda en la página de créditos de la publicación: "Revista aprobada

Figura 10. Portada de la revista *Leyendas de América, La princesa Sac Nicté*, 1957.

Recuperado de http://www.pepines.unam.mx/serie/1077

por la Secretaría de Educación Pública"[56], lo que nos habla de que la política educativa del país estaba de acuerdo con este tipo de historias con independencia de su exactitud histórica. Acaso lo que se buscaba era desarrollar una identidad en torno a lo prehispánico, como sucedió en el Petén también[57]. En este mismo sentido, en el año 2012, el Proyecto Cultural Comic perteneciente al Proyecto Hola Yucatán, en conjunto con el Estudio Homo Digitalis, publicaron en la red la historieta *Sac Nicté y la caída de Chichén Itzá*, creado por David Guzmán e ilustrado por Gabriel Noh. La ilustración es bastante agradable y la narrativa se parece un poco a aquella desarrollada en la revista editada por Novaro el siglo pasado. La esencia es la misma: el amor romántico entre el príncipe Kanek y Säk Nik'te', el robo y la migración a regiones peteneras.

Destaco, finalmente, en cuanto a este mito una interesante versión que encontré publicada en el blog "La Palabra Maya", atribuida al escritor José Ramón Burgos Montero en su libro *Apología a Petén, otros poemas, cuentos y leyendas* (2008), y que afirma que

> Según una antigua tradición, debajo de la isla de Flores, perteneciente al departamento de Petén, Guatemala, hay un túnel que tiene muchas gradas. Este túnel principia en la misteriosa Cueva de Jovitzinaj, en Santa Elena; pasa por debajo del lago Petén Itzá (Chaltuná) de la isla de Flores para, después de gran recorrido, terminar en Chichén Itzá, Yucatán, México. (...) Al descender por dichas gradas se llega hasta el fondo, donde se encuentra una pequeña laguna de aguas muy frescas y cristalina belleza. Quienes han llegado a este punto aseguran haber oído voces cautivadoras y haber visto una bellísima imagen tallada sobre una roca. Es la imagen de la princesa de los itzáes, Sac-Nicté, adornada con frescas y olorosas flores de mayo, que reposa para siempre en este lugar, debajo de la isla de Flores, muy próximo a Tayasal,

56 Versión disponible en la página *Revistería Ponchito*, recuperado de http://revisteria-ponchito.com/leyendasdeamerica/131/

57 Abundo en este sentido en una publicación anterior (León, 2018a), donde reviso la reinterpretación de la historia de Jacinto Kanek en diferentes expresiones, como la novela, la historieta, la escultura y hasta el videojuego, iniciativas que de una manera u otra buscaron contribuir al desarrollo de una identidad nacional en México.

> antigua capital del reino de los mayas itzáes (del maya *Itzá*, brujo del agua). (...) Existe la creencia de que la princesa Sac-Nicté, quien murió ahogada por voluntad propia en la ribera del lago frente a Tayazal, hoy San Miguel, fue sepultada en ese lugar, debajo de la isla de Flores, para proteger a los habitantes de Tayasal (también llamado como Nojpetén)[58].

Por supuesto, no he encontrado ningún estudio que hable sobre túneles debajo de la isla de Flores y tampoco he tenido noticia de túneles que llegaran hasta la ciudad de Chichén Itzá. La versión suena asombrosa y claramente inverosímil, sin embargo, me parece ilustrativa del comportamiento de la cultura que, al desarrollar estos mitos, sin proponérselo, nos hace ver que su identidad se encuentra totalmente imbricada a la identidad maya yucateca en cuanto al origen de los itzaes y la mítica migración de ese Rey Kanek y su raptada esposa, la princesa Säk Nik'te'.

Volviendo al festejo en la ciudad de Flores en 2012, se realizó un reportaje especial sobre el llamado "Caballo de Piedra" que alude directamente al afamado Tzimin Chaac, el caballo que Cortés dejó durante su visita al Petén y que, cien años después se convirtió en una deidad, misma que Orbita y Fuensalida destruyeron. Ya hemos narrado la historia en el apartado concerniente al Petén de esta investigación. Sin embargo, la cultura actual ha cambiado un poco la historia y ahora ha decido incrementar el rol de esta historia que aparece en las crónicas de López de Cogolludo y de Villagutierre como buena, salvo que han decidido quitarle la llegada de los frailes y añadir que Kanek decidió crear una réplica del caballo en piedra y que éste, al ser transportado en canoa a su destino final en Noj Petén, se habría hundido junto con la tripulación para quedar oculto en el lago para siempre. Habitantes de la región, entrevistados en el reportaje, afirmaban escuchar los relinchos del caballo cuando pasaban por determinados tramos del lago.

---

58 SA (2012). La tumba de Sac Nicté. *La Palabra Maya, espacio de difusión de la literatura maya antigua y contemporánea.* Recuperado de https://lapalabramaya.wordpress.com/2012/01/18/la-tumba-de-sac-nicte/

Ello ha generado el encono de un personaje que ya hemos mencionado en otras ocasiones y que se ha convertido en una especie de historiador del lugar: Julio Castellanos Cambranes. Publicó en el número 53 de la revista *Petén Itzá* un artículo intitulado "La Verdad sobre la leyenda boba del Caballo de Piedra" (Castellanos, 2012: 57-66). En él hace un pormenorizado recuento de las diferentes crónicas que han tratado el tema y las desacredita todas por ser simples apologías a los frailes seráficos o por intentar arrebatar méritos al pueblo itza'. De esa manera, contribuye de forma crítica al debate en torno a la identidad itza' y la exactitud de los acontecimientos históricos y su narración. No obstante, su postura es sumamente impositiva y tendiente a un maniqueísmo histórico que lo separa totalmente de la objetividad académica que pretende representar. Para empezar, denomina demonios blancos a los españoles y les atribuye a ellos una campaña perversa para denostar y criticar a los itzaes, para hacerlos ver tontos por adorar a un caballo o por pensar que engañarían a Cortés con un caballo de piedra. Lo cierto es que, como hemos visto, los peninsulares harían eso, pero no a partir de una conspiración, sino de su quehacer cotidiano que excluía de lleno este tipo de actividades. Por otro lado, es importante decir que el hecho de que los itzaes adoraran a un caballo no tendría nada de particular, especialmente si asumieron que el animal era importante para el conquistador y sus huestes, quizá podría ayudarles a ellos también. Por supuesto que no los considero "tontos" por hacerlo, como piensa Castellanos Cambranes.

Sea como sea, podríamos pensar que Castellanos representa una parte de esos intelectuales que llevan tiempo construyendo discursos identitarios en la región.

> Debe causar asombro y admiración tanta entereza, fuerza y capacidad de resistencia. La guerra de guerrillas larga que sostuvo el guerrero itzaj con coraje y empeño contra los demonios blancos durante decenas de años, ponen de manifiesto que nunca fue un pueblo de bobos sino de mártires indomables. El haber vivido durante tanto tiempo a merced de la muerte antes que rendirse nos obliga, por siempre y por generaciones a inclinar nuestras cabezas ante ellos por su heroísmo noble y portentoso (Castellanos, 2012: 66).

En esa misma construcción vale la pena tomar en consideración el trabajo que ha realizado la revista *Petén Itzá*, publicación anual que detalla los acontecimientos más importantes del año, hace reseñas de vidas y obras, y lo más relevante, al menos para este estudio, da espacio para la publicación de resultados o avances de investigación en la región petenera, lo mismo de arqueología que de historia. Por tanto, su labor divulgativa ha sido elemental.

Uno de sus números más emblemáticos, principalmente porque conmemoraba el 300 aniversario de la conquista del Petén Itzá en 1997, lo es también porque publicó el denominado Manuscrito Kanek con el correspondiente análisis de Grant D. Jones, quien realizó su divulgación una vez recibido de manos de George Stuart. La publicación había aparecido previamente en la revista del Valle de Guatemala en 1994 y se editó un libro en 1991 con un minucioso estudio por parte de Jones. Habré de retomar un poco más adelante el caso del Manuscrito por representar un caso interesantísimo de revitalización de memoria de la cultura. La revista publicó, a su vez otros, textos del ya citado Castellanos Cambranes y de Marco Tulio Pinelo López, al que hacía referencia Hernández páginas atrás. En este último texto, Pinelo López se centra en el Señorío o Linaje de Kanek y hace un análisis de su importancia para la historia de la región. Lo curioso es que, cuando hace un recuento de los Kanek que gobernaron el Petén, identificados a través de la historia, da validez a la historia del Kanek de Chichén y nos menciona que el primer Kanek que hubo en la historia fue el de 1420 que ya hemos relatado. Como se ve, los cronistas de este lugar coinciden con la versión de la cultura misma, lo que hace pensar si no es que la historia oficial también coincide con la del pueblo.

> Can Ek representa el símbolo de nuestro honor e hidalguía. Es imprescindible y urgente que todos los maestros de Petén conozcan su historia y su entrega en la lucha por salvar a nuestro pueblo del dominio español y así su personalidad sea conocida por todos los habitantes de nuestro departamento. Propongo que todas las autoridades de Petén, especialmente los alcaldes, levanten un monumento de Can Ek en el parque central de Flores, como un homenaje al defensor de nuestra nacionalidad. No es posible que exista un

> Castillo de Urzúa y Arizmendi, rindiéndole pleitesía a un orgulloso y ambicioso y español y que para nuestro héroe Can Ek no exista ni siquiera un recuerdo (Pinelo, 1997: 29).

Desafortunadamente, para el momento en que realicé mi visita a Flores no había en la plaza principal un monumento al Aj Kanek, ni siquiera una placa. No obstante, resulta interesante, como comenté con antelación, que se piense en el Aj Kanek como el héroe cultural de este pueblo cuando era él quien estaba negociando con los españoles la capitulación de la región a favor del Rey de España.

Volviendo a lo del Manuscrito Kanek encontrado por Stuart y publicado por Jones, existe una controversia en torno a este documento que más adelante llevó a que el mismo Jones reconociera en una publicación en 1999 que se trataba de un documento apócrifo. Lo anterior se dio después de que Jones publicó el Manuscrito a principios de los noventa a través de la National Geographic Society, texto que fue analizado por Hanns J. Prem (1999), quien entregó evidencias de que se trata de un documento falso. El "Manuscrito Canek" narra una supuesta tercera entrada que habría realizado fray Andrés de Avendaño al Petén donde habría parlamentado con Kanek. En este artículo, Prem desestimó este y otros tres textos que se han denominado "Grupo Canek" y que enlistó de la siguiente manera:

> 1. La narración "Las Memorias de [Gonzalo] Guerrero" (citada aquí como "Memorias"), editada por Mario Aguirre Rojas (1975) quien afirma fue escrita por Gonzalo de Guerrero antes de 1535. Se dice que el manuscrito original, de quizás 50 folios, se encuentra en una colección privada perteneciente a una persona cuyo nombre según Aguirre Rojas (1975) es José López Pérez de la Ciudad de México.
>
> 2. "Historias de la conquista del Mayab, por fray Joseph de SanBuenaventura" (citado aquí como "Buenaventura") afirma en el texto haber sido escrito en 1725. Gabriela Solís Robleda y Pedro Bracamonte y Sosa (1994) publicaron el

texto con comentarios. El manuscrito pertenece al Archivo de Historia de México Condumex (AHMC) en la Ciudad de México.

3. El manuscrito "Historia de la pazificación de las tierras de los indios itzaes y las ganzias del tayasal y de todos los poeblos de la alaguna en el año 1697" de fray Joseph Antonio María Roldán tiene fecha de 1698. El manuscrito, de 30 páginas numeradas, es inédito y se conserva en la Biblioteca John Carter Brown en Providence, Rhode Island.

4. Grant D. Jones (1992, 1994) publicó un manuscrito anónimo (o fragmento de un manuscrito) llamado "Canek Manuscript" o "Manuscrito Canek", del cual existen cuatro páginas numeradas. El texto fue publicado nuevamente sin aparato académico en Arqueología Mexicana ("El manuscrito Can Ek" 1994). La National Geographic Society transfirió el manuscrito en 1990 al Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, donde ahora se conserva en la colección de manuscritos. Jones (1992: 243) resume la historia anterior del manuscrito (Prem, 1999: 297-298)[59].

---

59 1.The "Las Memorias de [Gonzalo] Guerrero" (cited here as "Memorias") narrative claims to have been written by Gonzalo de Guerrero before 1535, edited by Mario Aguirre Rojas (1975). The original manuscript, of perhaps 50 folios, is said to be housed in a private collection belonging to a person whose name is given by Aguirre Rojas (1975) a José López Pérez in Mexico City. 2. "Historias de la Conquista del Mayab, por fray Joseph de SanBuenaventura" (cited here as "Buenaventura") claims in the text to have been written in 1725. Gabriela Solís Robleda and Pedro Bracamonte y Sosa (1994) published the text with commentaries. The manuscript belongs to the Archivo de Historia de México Condumex (AHMC) in Mexico City. 3. The "Historia de la pazificazion de las tierras de los indios itzaes y las ganzias de el tayasal y de todos los poeblos de la alaguna en el año 1697" manuscript by fray Joseph Antonio María Roldán bears the date of 1698. The manuscript, of 30 numbered pages, is unpublished and kept by the John Carter Brown Library in Providence, Rhode Island. 4. An anonymous manuscript (or fragment of a manuscript) called the "Canek Manuscript," or "Manuscrito Canek," of which four numbered pages are extant, was published by Grant D. Jones (1992, 1994). The text was published again without scholarly apparatus in *Arqueología Mexicana* ("El manuscrito Can Ek" 1994). The National Geographic Society transferred the manuscript in 1990 to the Mexican Instituto Nacional de An-

Al parecer, los cuatro textos tienen similares caligrafías y elementos que sugieren que pudieran haber sido realizados a la par basándose en el libro *The ancient maya*, escrito por Sylvanus Morley en 1946 (Prem, 1999). Las evidencias que sugiere Prem son contundentes y nadie ha discutido más sobre el particular. Sin embargo, en octubre de 2016, Markus Eberl, investigador de la Universidad de Vanderbilt, publicó en la revista *Ethnohistory,* de la Universidad de Duke, su estudio sobre otro documento apócrifo que se suma al "Grupo Canek" denominado "Códice de Piel" y que pertenecía a un coleccionista privado de Canadá que lo adquirió en 1984 y lo dio a conocer a los académicos en 1987. El códice supuestamente fue elaborado por un tal fray Joseph the Cartaxena en 1542, lo que lo haría uno de los documentos más tempranos sobre el conocimiento del calendario, deidades y otros aspectos religiosos, así como del proceso de conversión en la zona maya. Eberl afirma que pertenece a tal grupo debido a que conserva con los otros los mismos problemas de lenguaje y caligrafía, pues incluso la firma de Cartaxena coincide en ciertos rasgos con la de Joseph de Buenaventura y de Roldán arriba expuestos (Eberl, 2016: 725).

> Los documentos del grupo Canek afirman ser de origen colonial, pero incluyen materiales que se publicaron hasta el siglo XX. Se inspiraron especialmente en el libro L*os Antiguos Mayas* de Morley. Los dibujos de glifos de período en el códice de cuero copian las ilustraciones de Morley y difieren de las inscripciones jeroglíficas mayas comunes. Por ejemplo, el glifo de Winal (el período de veinte días) incluye una forma trilobulada en el interior y no un simple triángulo. Tanto en el códice de cuero como en Morley, el glifo de Piktun aparece no solo, sino como 18 Piktun. El coeficiente prefijado varía en las inscripciones reales y, por lo tanto, no tiene sentido incluirlo en una lista de glifos de período (Eberl, 2016: 726)[60].

---

tropología e Historia, where it is now kept in the manuscript collection. The former history of the manuscript is summarized by Jones (1992:243) (Prem, 1999: 297-298).

60 "The Canek group documents claim to be of colonial origin but include materials that were published only in the twentieth century. They took inspiration especially from Morley's Ancient Maya. The period glyph drawings in the leather codex copy Morley's illustrations and differ from common Maya hiero-glyphic inscriptions. For

Al final, ni Prem ni Eberl aventuran alguna idea de las razones que tendría alguien para elaborar esos documentos. Quizá lo más sencillo sería afirmar que los falsificadores lo hicieron con objetivos meramente económicos. Puede ser. No obstante, me gusta pensar que detrás de su elaboración descansan otras razones que quizá estén vinculadas a aspectos de identidad regional. Al parecer, nunca lo sabremos. Con independencia de lo anterior, el manuscrito generó una considerable atención en torno a la región y a la conquista del Petén. Nadie puede escamotear de ninguna manera el trabajo realizado por Jones para la compresión de la historia de la región; acaso el único pecado que pudo haber cometido fue el de aventurarse a la publicación de un texto sin haberlo contrastado con otros especialistas. Empero, considero que más de uno lo habría hecho en aras de arrojar más luz con respecto al tema que se trabaje.

---

example, the glyph for Winal (the period of twenty days) includes a trilobed shape in the interior and not a simple triangle. In both the leather codex and Morley, the Piktun glyph appears not by itself but as 18 Piktun. The prefixed coefficient varies in real inscriptions, and it therefore makes no sense to include it in a list of period glyphs".

IV

Consideraciones finales

El Petén es una región de contrastes gracias en gran medida al turismo, pero sin duda es un espacio donde confluyen numerosas identidades, visiones y símbolos que van adquiriendo importancia a medida que el tiempo pasa. La identidad itza' está presente entre las comunidades indígenas a través de iniciativas como las de la Academia de las Lenguas o la Organización Bio-Itzá, esfuerzos encomiables por recuperar aquello que se perdió a través de los embates de políticas públicas agrestes para lo indígena, de la violencia sistemática vivida en la región por décadas de conflictos armados y ahora gracias al crecimiento de grupos del crimen organizado. Aparentemente, la población ladina es la que está más activa en cuanto al rescate de lo Itza'; no obstante, hay que decir que, como sucede con frecuencia, los indígenas no tienen posibilidades de estar ante las cámaras o dirigiendo programas educativos o llevando a cabo políticas públicas diseñadas por ellos mismos. Su resistencia suele ser callada y como bien apunta Alejos, "pero conservar las tradiciones se realiza aquí desde las condiciones más adversas, en una lucha constante por la mera sobrevivencia, que con frecuencia termina con el abandono de las mismas" (2010: 226). No obstante, como lo hemos visto a lo largo de este estudio, la resistencia tiene múltiples representaciones y en ocasiones, gestos tan aparentemente simples como la continuación de las festividades, el desarrollo de danzas y rituales o la elaboración de vestimentas tradicionales apuntan a la permanencia. Pero puede llegar a ser velada. Será difícil encontrar en las páginas de la revista *Petén Itzá* testimonios de las comunidades indígenas sin haber sido pasados por el tamiz occidental que

habla no solamente de la edición de una revista, sino también de determinados procedimientos aparentemente históricos que tienen tanto Castellanos como Pinelo; sin la redacción que requiere una formación. Por tanto, pareciera que todo conspira para que los itzaes no puedan manifestarse salvo que lo hagan mediante los medios dispuestos para ello en un mundo dominado por lo occidental.

Alejos conversó con un carpintero de nombre Domingo que le hizo ver las múltiples caras de la propia resistencia. En un apartado donde directamente se refiere a la resistencia maya, Alejos nos comenta lo siguiente:

> Al escucharlo hablar con tanta pasión, me pareció estar frente a todo un ideólogo maya, lleno de críticas y de propuestas para el renacimiento de su pueblo, un visionario que predice la decadencia de los ladinos, sus "enemigos de raza". Me contó que hay saberes que se transmiten por herencia, como el poder que él mismo heredó de sus antepasados de adivinar en sueños. Asegura que su hijo salió mejor que él, pues vaticinó acontecimientos como el asesinato de un lanchero y otros casos más. (...) "los mayas debemos cultivar los conocimientos del pasado y todos esos saberes. En 2012 habrá una gran revolución: la del reino maya. Hay que ganarle el juego a los ladinos, a esos que cuando les conviene dicen que son indios, pero cuando no, rechazan al indio" (2010: 224).

Como se ve, se entrecruzan la magia, el conocimiento, la diferencia y el pensamiento revolucionario que evidencia el aprovechamiento del discurso identitario por parte de los ladinos. No obstante, Alejos nos comenta más adelante que el carpintero muestra contradicciones entre el discurso y su actuar pues utiliza modelos y manuales "gringos" para hacer sus muebles y reconoce que ellos "son cabrones y hay que aprovechar sus conocimientos y herramientas" (Alejos, 2010: 225).

Pasa algo similar con la Academia de las Lenguas, que lucha por el rescate de la lengua, pero lo hace supeditada a las reglas del centro y de las políticas educativas en general, lo que ha hecho que desplacen a los ancianos por no poseer los títulos que la enseñanza demanda. Como sea, la presencia de una

identidad itza' es fuerte en la región y la reinterpretación del símbolo Kanek como un héroe cultural es palpable. Como dice Oswaldo Chayax, refiriéndose a Kanek "...él viene para acá y nos guía y nos trae ¿verdad? por eso era el rey...".

Como hemos visto a lo largo de estas páginas, el continuum cultural queda manifiesto a través de los itzaes en general y de Kanek en particular. La historia y la memoria se entrecruzan con el símbolo, el texto y el mito para construir un discurso regional, fundamental en la identidad de los pueblos mayas, en especial del Petén y de la Península de Yuacatán. De hecho, uno de los aspectos más importantes resueltos en esta investigación es identificar al Petén como una zona fronteriza en general, es decir, no sólo a nivel físico, como en el caso de la Montaña, sino también en lo que respecta a lo simbólico. A lo largo de los siglos, desde tiempos prehispánicos, esto ha ocurrido con la región y la época actual no sería la excepción. La identidad itza' no necesariamente está del todo vinculada a los itzaes, sino que, como ha sucedido en otras latitudes, también los ladinos la asumen como parte de la construcción de las identidades nacionalistas del siglo XX. Por tanto, hay gente en el Petén que se dice itzae y que no necesariamente tiene un lazo sanguíneo con la comunidad maya. Hay mayas itza' que renuncian a su identidad para no sufrir discriminación, cosa que sigue sucediendo en nuestros días.

Es necesario decir que nuestros países americanos viven una realidad colonial todavía el día de hoy y se ve claramente reflejada en la actitud que asumimos ante nuestras comunidades indígenas. Lo vemos a través del golpe de estado en Bolivia que asestó la derecha al MAS y que celebraban diciendo, con Biblia en mano, que habían logrado expulsar de la Casa de Gobierno a la "Pacha Mama". Afortunadamanete, el MAS, al momento en que redacto estas líneas, ha recuperado la presidencia y retomará las cosas donde las dejó, pese a la terrible pausa que impuso semejante movimiento de ultaderecha. Vemos esa colonialidad cuando vemos la cantidad de indígenas desplazados, asesinados o desaparecidos, por la única razón de defender su tierra, patrimonio y herencia ante la rapacidad de empresas y gobiernos de cuño neoliberal. Lo vemos en los escándalos vividos en México a raíz de la nominación de Yalitza Aparicio al Óscar por su película *Roma* (2019). Lo vemos a través de la imposición de proyectos productivos como el Tren Maya, que deliberadamente

ignoraron a parte de las comunidades indígenas mayas y que, como en la citada etnografía de Villa Rojas (1978), habrá de traer consigo consecuencias nefastas pretextando el progreso y desarrollo de las comunidades. Lo vemos en nuestra vida cotidiana cuando ejercemos un racismo sistemático en todos los espacios de nuestra vida pública.

La cultura itza' al día de hoy sobrevive gracias a los ejercicios de memoria que ella misma está desarrollando, a la vitalidad de sus mitos y leyendas, al fomento de su cosmovisión que, aunque con dificultad, se niega a dejarlos. Lo vemos a través de las etnografías reportadas por Alejos (2010) y por Lois y Panarsky (2010); lo constaté yo mismo al estar en la región y ver la vehemencia con la que estos gentiles itzaes defienden y fomentan su identidad.

Quiero cerrar con este testimonio recopilado por Lois y Vapnarsky (2010) que ejemplifica, a través de los vaivenes que vive la lengua maya itza' en la actualidad, la resistencia de un pueblo que se niega a ser tragado por el mundo de hoy.

Maaya t'an

Intenej ma' inwojel paay-chi' ich maaya, wal a' kuxa'an 'antib'id'awej, si talb'es, to'onej ma'. To'onej mero 'antiwid'ao' ma' ma' tikikilaj, to'onej, to'onej ulaak', tu'umb'en kristyaanojo'... ajaa... porke a' b'yejo 'antiwid'ao' iii! uch laj-kimiko'! D'e swerte ke patal a' maaya je'la' tak b'aje'la'ej, wa ma' ya ma'anej, ti puuro 'espanyol...

A' oko'on ti 'eskweelaje', puro mayeerojoo'. A'ka' talij ix maeestra ti ka'ansaj wa'ye' ta' kaj je'la'ej luk' Kob'an, uk'ab'a'ej Sokooro, ka' tu'eb'itart a' maaya je'lo'; ka' tutäka'taj ch'ab'ij susej, te' kuxonkintiko'oni'ij yok'la ma' kit'an ich maaya. B'ay ichkil utub'ul a' maayajej, wa ma'ej puro mayeero a' paalo'ej, b'ay ichkil utub'ul a' maayajej, tuchuka'an a' paalo'ej. Inten, komo ten... ten in syeempre... syeempre teerko je'le', tinsiget a' mayajej.

La lengua maya

Yo no sé rezar en maya, quizá los que vivían antes sí, tal vez, nosotros no. Nosotros somos ancianos, pero no lo vimos; nosotros somos diferentes, gente nueva… ajá… porque los ancianos de antes ¡hace tiempo que se murieron todos! Es una suerte que la lengua maya exista hasta ahora, si no existiera, habría sólo español…

Los que entramos a la escuela éramos todos mayahablantes. Cuando vino la maestra a enseñar aquí a este pueblo desde Cobán –se llamaba Socorro– prohibió esa lengua maya; mandó a buscar arena, y ahí nos hacía hincarnos para que no habláramos en maya. Así fue como se olvidó el maya, si no, sólo mayahablantes serían los niños. Así fue como olvidó el maya el conjunto de los niños. Yo, como yo… siempre… siempre fui terco, sí seguí hablando maya (2010: 111).

CUAUTLANCINGO, PUEBLA. OCTUBRE DE 2020.

Referencias

Abreu Gómez, Ermilio (2012). *Leyendas y consejas del antiguo Yucatán*. México, FCE.

Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (2001). *Vocabulario Itzá*. Guatemala, ALMG.

Alejos García, José (2010). *Adivinos del agua. Los itzaes en los discursos de identidad en Petén Central*. México, UNAM.

Ancona, Eligio (1889). *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días.* Tomo I. Barcelona, Jaime Jesús Roviralta.

Angulo Uc, Sergio (2013). *Los Mayas del Petén y el Presidio de los Remedios*. Senado de la República, Instituto Belisario Domínguez.

Aracil Varón, Beatriz. "Hernán Cortés Y sus Cronistas: La Última Conquista Del Héroe". Atenea 499 (2009): 61-76.

Arrivillaga Cortés, Alfonso (1998). Petén y sus fronteras culturales: notas para un esbozo histórico-cultural. En García Buchard, Ethel. Fronteras. *Espacios de encuentros y transgresiones*. Costa Rica, Universidad de Costa Rica. 51-60.

Aynsword Means, Phillip (1917). *History of the spanish conquest of Yucatan and of the itzas*

Avendaño y Loyola, Andrés de (1696/2004). *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles itzaes y cehaches*. Edición y notas de Ernesto Vargas Pachecho. México, UNAM-UAC.

Barrera Vázquez, Alfredo y Rendón, Silvia (1948/2005): *El libro de los libros de Chilam Balam.* México: FCE.

Barrera Vázquez, Alfredo (1980). *Diccionario Maya Cordemex, maya-español, español-maya*. México, CORDEMEX.

Bernal, Ignacio. "Curiosos investigadores de papeles antiguos". *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas* Vol. 14, No. 4 (82) (julio-agosto 1978), pp. 5-9. El Colegio de México.

Bollman, Christa. "Academia de Lenguas mayas: 'promovemos el idioma para sostener la cultura'". *Viernes, revista del Diario de Centro América.* No. 69, 16 de enero de 2015. Guatemala. Recurso disponible en https://issuu.com/_dca/docs/revista_viernes_69_del_16012015

Bracamonte y Sosa, Pedro (2010). *Tiempo cíclico y vaticinios. Ensayo etnohistórico sobre el pensamiento Maya.* México CIESAS-Porrúa.

____ (2004). *La Encarnación de la Profecía, Canek en Cisteil.* México, Porrúa – CIESAS.

____ (2001). *La Conquista Inconclusa de Yucatán, Los mayas de la montaña, 1560-1680.* México, Porrúa – CIESAS.

Bracamonte y Sosa, Pedro y Gabriela Solís Robleda (2006). *La perpetua reducción, documentos sobre la huida de los mayas yucatecos durante la Colonia.* México, CIESAS.

Boot, Erik (2005) *Continuity and Change in Text and Image at Chichén Itzá, Yucatán, México.* CNWS, Países Bajos.

Castellanos Cambranes, Julio (2012). "La verdad sobre la leyenda boba del caballo de piedra". *Petén Itzá.* Año 75, Volúmen 53. 57-66.

Chilam Balam de Chumayel (2006) Garza, Mercedes de la y Mediz Bolio, Antonio (trad) (2006). México CONACULTA.

Chilam Balam (1933/1967). Roys, Ralph L. con Introducción de J. Eric S. Thompson (versión de). USA, Universidad de Oklahoma.

Cortés, Hernán (1526/2003). *Cartas de relación.* España, Dastin. Edición Mario Hernández Sánchez-Barba.

Caso Barrera, Laura. ¿Unión y libertad? El intento de unión del Petén a Yucatán en 1823. *Liminar. Estudios sociales y humanísticos.* Año 9, Vol. IX, diciembre 2011.

____ (2005). *Caminos en la Selva, migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes, siglos XVII-XIX.* México, FCE.

____ "Discurso evangélico y conversión. Fray Andrés de Avendaño y la Conquista del Itzá (1695-1697)". *Dimensión Antropológica.* Vol (07), 2009. s/p.

Craveri, Michela (2012). *Contadores de historias, arquitectos del cosmos. El simbolismo del Popol Vuh como estructuración del mundo.* México, UNAM.

De Landa, Diego Fr. (2003). *Relación de las Cosas de Yucatán*. México, CONACULTA.

De Lizana, Bernardo Fr. (1633/1893). *Historia de Yucatán, devocionario de nuestra Sra. De Izamal y conquista espiritual*. México, Museo Nacional.

De Vos, Jan (1996). *La paz de Dios y del Rey, La conquista de la Selva Lacandona (1525 – 1821)*. México, FCE.

Díaz del Castillo, Bernal (1796) *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. España, Imprenta de Don Benito Cano. Versión digitalizada, original en la Biblioteca Bodeliana.

Farris, Nancy M. (1985): *La sociedad Maya bajo el dominio colonial*. Madrid, Alianza.

Frühsorge, Lars. "Sowing the stone: sacred geography and cultural continuity. Economy among the highland maya of Guatemala". Estudios de Cultura Maya, 45, (2015): 171-189.

Dussel, Enrique (1992). *1492, el encubrimiento del otro*. Argentina: Docencia.

Eberl, Markus. "A New Canek Group Forgery". *Ethnohistory* 63:4 (October 2016). Estados Unidos: Duke University Press.

Garza, Mercedes de la (2012). *El Legado escrito de los Mayas.* México, FCE.

____ 1980): *Literatura Maya.* Caracas, Biblioteca Ayacucho.

____ (1975). *La Conciencia Histórica de los Antiguos Mayas.* México: UNAM.

Gleijeses, Piero (2006). Afterward, the culture of fear. En Cullather, Nick. *Secret History. The CIA's Classified Account of its operation in Guatemala. 1950-1954*. Estados Unidos, Stanford University Press.

Grunberg, Bernard. "El universo de los conquistadores: resultado de una investigación prosopográfica". Signos Históricos012 (2004): 94-118.

Gruzinski, Serge (1990/ 2006). *La Guerra de las Imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México, FCE.

Inoue Okubo, Yukitaka (2007) Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana. En Levín Rojo, Danna y Federico Navarrete (coords.) *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España.* México: UAM-UNAM. 55-96.

Iturralde y Suit, Juan. Un Conquistador Navarro en el Nuevo Mundo. Recuerdos Históricos. *Revista Euskara*, (1882).

Jones, Grant D. (1999). REVISITING THE CANEK MANUSCRIPT. Ancient Mesoamerica, 10, pp 313-316.

____ (1998). *The Conquest of the Last Maya Kingdom.* Estados Unidos, Stanford University Press.

____ (1991). *El Manuscrito Can Ek: descubrimiento de una visita secreta del siglo XVII a Tah Itzá (Tayasal), última capital de los maya Itzáes.* México, INAH-National Geographic

Le Goff, Jacques (1991). *El orden de la memoria*. España, Paidós.

León O'Farrill, Israel (2018) *¡Se han sublevado los indios! Canek: Cambios y Continuidades de un Símbolo Maya*. México: Juan Pablos-BUAP.

____ (2018 a) Rey Canek-Hombre Dios en Flores Hernández, Rafael A. (Coord.). *Entidades Sagradas del Universo Maya*, México: Palabra de Clío.

____ Nacionalismo de Estado e indigenismo en México: una discusión viva. Boletín AFEHC N°46, publicado el 04 septiembre (2010 a), disponible en: https://www.academia.edu/1950113/Nacionalismo_de_Estado_e_Indigenismo_en_M%C3%A9xico

____ Nacionalismo Mexicano, algunas aproximaciones. *Athenea Digital*, 19, (2010 b) 213-225.

Disponible en http://atheneadigital.net/article/view/n19-leon

Levín Rojo, Danna (2007). Historiografía y separatismo étnico: el problema de la distinción entre fuentes indígenas y fuentes españolas. En Levín Rojo, Danna y Federico Navarrete (coords.) *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España.* México: UAM-UNAM. 20-54

Lois, Ximena y Vapnarsky, Valentina (2010). *Itzá, memorias mayas*. México: UNAM

López Cogolludo, Diego Fr. (1688/1957). *Historia de Yucatán*. México, Academia Literaria.

López Austin, Alfredo (2012). "Cosmovisión y Pensamiento Indígena". En *Conceptos y Fenómenos fundamentales de nuestro tiempo.* Coordinado por Pablo González Casanova. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM,

México. Recurso web. Disponible en http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf

____ (1998). *Los mitos del tlacuache.* México: UNAM.

____ (1989). *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl.* México: UNAM.

López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo (1999). *Mito y Realidad de Zuyuá, serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico.* México, COLMEX – FCE.

Lotman, Yuri M. (1999). *Cultura y Explosión, lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social.* España: Gedisa.

____ (1998). *La semiósfera III, semiótica de la cultura y del texto.* España: Cátedra.

____ (1996). *La semiósfera I, semiótica de la cultura y del texto.* España: Cátedra.

____ (1990). *Universe of the Mind. A semiotic Theory of Culture*. Inglaterra, Tauris.

Macías Rodríguez, Claudia, "Las misiones franciscanas del siglo XVIII: presencia en la cultura colonial mexicana", *Sincronía*, invierno 2008, CUCSH, UdeG., s/p.

Martínez Peláez, Severo (1998). *La Patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. México: FCE.

Mediz Bolio, Antonio (2010). *La Tierra del Faisán y del Venado.* México, Dante.

Michault, Julien. "Organización y modalidad del intercambio a larga distancia en 'la Montaña' del Petén, siglos XVI-XVII". *IndIana* 35.1 (2018): 97-120.

Miralles Ostos, Juan (2004) *Hernán Cortés, inventor de México (Vol. I y II)*. España, ABC.

Morales Damián, Manuel Alberto (2011). *Palabras que se arremolinan, lenguaje simbólico en el Libro de Chilam Balam de Chumayel.* México, Plaza y Valdés.

Navarrete, Federico (2011). Seminario de Tradición Oral Mesoamericana, las concepciones mesoamericanas de la historia. UNAM, IIH.

Navarrete, Federico (2004), "¿Dónde queda el Pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos". En *El Historiador frente a la Historia, El tiempo en Mesoamérica*. Guedea, Virginia (2004)., pp. 29-52.

Pinelo López, Marco Tulio. El Señorío o Linaje Canek. *Revista Petén Itzá*, año 69, No. 39, Flores, Petén, Guatemala, 1997.

Prem, Hanns J. (1999). THE "CANEK MANUSCRIPT" AND OTHER FAKED DOCUMENTS. Ancient Mesoamerica, 10, pp 297-311.

Pugh, Timothy, Sánchez Polo, Rómulo y Shiratori, Yuko. Contact and Missionisation at Tayasal, Petén, Guatemala. *Journal of Field Archaeology*, 2012. Vol. 37, No. 1.

Pugh, Timothy y Leslie G. Cecil. The Contact Period of Central Peten, Guatemal in Color. *RES* 61/62 SPRING/AUTUMN 2012. Estados Unidos.

Pugh, Timothy y Sánchez Polo, Rómulo (2010). Informe Preliminar Presentado Al Instituto de Antropología e Historia De Guatemala De La Primera temporada De Investigaciones Año 2009. Recurso electrónico. Disponible en http://www.itzaarchaeology.com/wp-content/uploads/2014/07/Proyecto-Arqueologico-Tayasal-Informe-2009.pdf

Pugh, Timothy y Sánchez Polo, Rómulo (2011). Informe Preliminar Presentado Al Instituto De Antropología E Historia De Guatemala De La Primeratemporada De Investigaciones Año 2010. Recurso electrónico. Disponible en http://www.itzaarchaeology.com/wp-content/uploads/2014/07/Proyecto-Arqueologico-Tayasal-Informe-2010.pdf

Pugh, Timothy (2009) Contagion and Alterity: Kowoj Maya Appropriations of European Objects. *American Anthropologist* • Vol. 111, No. 3 • September 2009. Estados Unidos.

Reina-Rubén, E. (1969). Pueblo, comunidad y multicomunidad. *Revista Española De Antropología Americana*, 247. Recuperado a partir de https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA6969110247A

Rice, Prudence y Rice, Don S. (2009). *The Kowoj. Identity, migration an geopolitics in Late Postclasic Petén, Guatemala.* Estados Unidos, University Press of Colorado.

Rice, Don S., Rice, Prudence M. y Jones, *Grant* D. (1993) Geografía política del Peten central en el siglo XVII: la arqueología de las capitales mayas. *Mesoamérica*, Vol. 14, Número 26. Guatemala, Centro de investigaciones regionales de Mesoamérica.

Ruz, Sosa, Mario Humberto (2019). "La plegaria armada: nuevas religiosidades para un mundo nuevo". *Rev. Esp. Antropol. Amer.* 49 (número especial), 2019: 349-371

____ (1999). *La Iglesia en el área maya, documentos en tres archivos romanos*. México, UNAM.

Ruz Sosa, Mario Humberto (1998). "La palabra, el gesto y la tinta. Facetas de resistencia maya", *Anuario VII,* pp. 73-88, San Cristóbal de Las Casas: Instituto de Estudios Indígenas, UNACH.

____ (1992). El Conquistador y el Jurisconsulto, Testimonios sobre el Itzá, *Estudios de Cultura Maya*. Volúmen XIX, México, UNAM.

Sánchez Polo, Rómulo (2011). Conferencia "Arqueología del Lago Petén Itzá". Universidad Francisco Marroquín. Disponible en http://newmedia.ufm.edu/gsm/index.php/Sanchezlagopetenitza

Sánchez Polo, Rómulo, Don S. Rice, Prudence M. Rice, Anna McNair, Timothy Pugh y Grant D. Jones (1995). La investigación de la geografía política del siglo XVII en Petén central: La primera temporada. En *VIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1994* (editado por J.P. Laporte y H. Escobedo), pp.589-602. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala (versión digital).

Schumann, Otto (1971). *Descripción estructural del maya itzá del Petén, Guatemala C.A.* México, UNAM.

Solís Robleda, Gabriela y Peniche, Paola (1996). *Idolatría y Sublevación. Documentos para la historia indígena de Yucatán*. México, UADY.

Solórzano, Juan Carlos « La frontera colonial del Istmo de América Central (1575-1800): indios, frailes, soldados y extranjeros en los límites de la colonización hispánica. », Boletín AFEHC N°53, publicado el 04 abril 2012, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3102

Soto Quiros, Ronald y David Díaz Arias (2007). *Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica: de la Colonia a las Repúblicas Liberales*. Costa Rica: FLACSO-Cuaderno de Ciencias Sociales (143).

Storrs, Christopher (2003). La pervivencia de la monarquía española bajo el reinado de Carlos II (1665-1700). *Manuscrits*, 21, pp. 39-61. Universidad Autónoma de Barcelona, España.

Universidad Nacional Autónoma de México (2007-2020). Pepines, catálogo de historietas de la Hemeroteca Nacional. Hemeroteca Nacional de México. Recuperado de http://www.pepines.unam.mx/serie/1077

Vargas Pacheco, Ernesto (2006). "Cabecera, unidad y esfera política: dinámica de la provincia de Acalan". En *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*. México, UNAM, UNACH, FAMSI. Okoshi, Williams-Beck, Izquierdo., pp. 127-158.

____ "Tiempo y espacio sagrados entre los mayas. El Katun 8 ahau, patrón cíclico". En *El Historiador frente a la Historia, El tiempo en Mesoamérica*. Guedea, Virginia (2004)., pp. 195-231.

Valverde Valdés, María del Carmen (2012). "Tiempos rituales y textos de la resistencia". Revista Digital de la Universidad, Vol. 13, número 11. 2-11.

____ (Coordinadora) (2007). *La Resistencia en el Mundo Maya*. México, UNAM.

____ "De vírgenes, profecías, cruces y oráculos: religión y rebelión en el área Maya". En libro *Religión Maya*. Garza, Mercedes de la y Nájera Coronado, Ilia (2002)., pp. 283-320.

Velázquez, Erik (2009a). "Los vasos de la entidad política de 'ik': una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico". Tesis doctoral en Historia del Arte. México, UNAM.

____ (2009b). Los Señores de la entidad política 'Ik'. Estudios de Cultura Maya, V. XXXIV, pp. 45-89. México, UNAM.

Vidales, Carlos. (2010). *Semiótica y Teoría de la Comunicación, Vols. I y II*. México, CAEIP.

Villagutierre, Juan de (1701/1985). *Historia de la Conquista del Itzá*. España, Historia 16.

Vólkova Americo, Ekaterina (2017). "The concept of border in Yuri Lotman's semiotics". *Bakhtiniana*, São Paulo, 12 (1): 6-21, Jan./April 2017.

Voss N., Alexander Wolfgang (2005): La identidad de los itzá de Chichén Itzá. Ecoturismo Yucatán.

Índice

Introducción **11**

I Construcción simbólica y social de la cultura **13**
I.1. Continuum, símbolo y memoria **13**
I.2. Frontera como categoría de análisis **22**
I.3 La Montaña **24**
I.4. Mito, historia y memoria **28**
I.5. El problema del indio **34**
I.6. Los itzaes **43**

II Conquista del Petén Itzá, 1697. Kanek en Tayasal **53**
II.1 Fuentes **53**
II.1.1. Arqueológicas. Tayasal en el Clásico y Postclásico **54**
II.1.2. Fuentes documentales, análisis y contrastes **60**
II.1.2.1 Hernán Cortés, *Cartas de Relación*; Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* **60**
II.1.2.2 Martín de Urzúa y Arizmendi. Cartas y documentos de la conquista del Itzá **68**
II.1.2.3 Fray Andrés de Avendaño y Loyola. *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles itzaes y cehaches* **73**
II.1.2.4 Juan de Villagutierre Soto-Mayor. *Historia de la conquista del Itzá* **84**

II.1.2.5. Historiografía indígena, los itzaes en los chilames: diáspora y profecía **92**
II.2.1. Resistencia y conquista: descripción general de la conquista del Petén Itzá. **100**

III Los itzaes y Kanek en la memoria de la cultura **111**
III.1 Los itzaes después de la Conquista **112**
III.2. Kanek y los itzaes hoy. Testimonios **126**
III.3 Reinterpretaciones y continuidades **147**

IV Consideraciones finales **159**

Referencias **165**

Este libro se terminó de imprimir en diciembre de 2020 en los talleres de Ediciones del Lirio SA de CV, ubicados en Azucenas 10, San Juan Xalpa, Iztapalapa, CDMX, CP 09850. El tiraje consta de *** ejemplares

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos, en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

La historia cultural y simbólica de las comunidades mayas ha estado marcada por complejos procesos de imposición, adaptación y continuidad. Con demasiada frecuencia, la violencia, en todas sus expresiones (militar, simbólica e institucional), ha sido la tónica, lo que ha generado relaciones profundamente disímiles entre las comunidades y el poder. Por supuesto, los mayas han resistido tenazmente y han logrado, de una forma u otra, conservar sus identidades. En este libro se expone la travesía de los Kanek y los itzaes en el Petén, desde épocas remotas en el periodo Clásico, pasando por los primeros encuentros con los europeos en el siglo XVI, su eventual conquista en 1697, los contactos con comunidades de la Península de Yucatán (lo que contribuye para la rebelión de Kanek en Cisteil, Yucatán en 1761 o la penetración de rebeldes Cruzo'ob en el siglo XIX), los abusos de poder, la guerra y las múltiples y recurrentes diásporas que entre el siglo XIX y el XX definen la identidad petenera de la actualidad, sustentada en buena medida en mitos y leyendas que se adhieren fuertemente en los discursos y la memoria. Kanek y los itzaes son el hilo conductor que permite mostrar la construcción de identidades compartidas en una tierra otrora sobreexplotada por los intereses económicos de europeos y norteamericanos y ahora, por el lucro turístico.

ISBN 978-607-8785-09-4

9 786078 785094

ediciones del lirio

CC CREATIVE COMMONS

Israel León O'Farrill

Rey Kanek

Historia y mito en la construcción de la identidad maya itza'